

# العزام السوداني

جغرافيته وتاريخه الحضاري

عبد الهادي الصديق

تصميم الغلاف  
إلياس فتح الرحمن

تنفيذ  
عفت إبراهيم

الطبعة الاولى

2005

مركز البحوث والتراث



قصد بالحزام السوداني المنطقة الممتدة أفقياً  
من المحيط الأطلنطي غرباً إلى وادي النيل  
والبحر الأحمر حتى هضاب الحبشة شرقاً.  
تلك المنطقة التي يقطنها السودان من ذوى  
السحنة (السودانية) وهى إلى الجنوب من المنطقة  
التي يقطنها (البيضان) فى الجهات الشمالية من أفريقيا  
المتاخمة لشواطئ البحر الأبيض المتوسط.  
أما إذا أردنا تعريفاً أكثر دقة فإن الحزام السوداني  
يمتد ما بين خطي عرض 59 و 517 شمالاً.  
عرفت هذه المنطقة تاريخياً، وجغرافياً وحضارياً باسم  
بلاد السودان، كما أطلقه عليها المؤرخون العرب.  
وقد أطلقت هذه الصفة على البلاد الممتدة  
جنوب بلاد المغرب العربي مثلما أطلقت على  
البلاد الممتدة جنوب مصر أي بلاد السودان وادي النيل.  
وتعتبر تلك هي أولي الإشارات إلى مفهوم  
وحدة الحزام السوداني.





## الحزام السوداني

جغرافيته وتاريخه الحضاري

---

عبد الهادي الصديق

# الحزام السودانى

المؤلف

عبدالهادى الصديق



الناشر

مركز عبدالكريم ميرغنى الثقافى

أم درمان . الخرطوم



تصميم الغلاف والإشراف العام

إلياس فتح الرحمن



التنفيذ الفنى

عفت إبراهيم



حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع: ٢٠٠٥/١٠١٧٢



# الحزام الأسودانى

جغرافيته وتاريخه الحضاري

عبدالهادى الصديق

مركز البحوث والدراسات  
مركز البحوث والدراسات

## دائرة جدى الصديق

كنا نذهب إلى ضريحه كل يوم جمعة مع الذاكرين...  
عندما كان جدى يجذبني من يدي دافعا لى أمام ضريح الشيخ الإدريسي  
أشم فيه نفس الرائحة التي عطرت وجداني يوما ما وأنا أصلى ركعتين  
أمام ضريح سيدى عقبة بن نافع.  
القماش الأخضر المتدلى على جنبات الضريح والملون بالأزرق والأحمر  
والأسود.. الأخضر المزركش بالأحمر والأسود..  
قال لى سادن الضريح.. من أى الجهات.. قلت من السودان.. قال خيار  
الناس..  
الرايات وعبق البخور.... يا عبير الأضرحة.. !  
(تلمسان).. توأمك يا أم درمان.  
تلك لحظة لها طعم أحلى من غباشة غبش الدامر..  
نجلس القرفصاء كما جلسنا نشرب الغباشة فى ضريح سيدى  
أبى رزق البلدى.. صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم،  
والذى بايعه بيعة الرضوان تحت الشجرة.. والمنشدون يشنفون  
آذاننا برائحة الحصرى  
( يا ليل الصب متى غده أقيام الساعة موعده )



ثم ما هذه الأدراج النازلة تحت الأرض.. قالوا تلك غرف للانقطاع للعبادة والقراءة.

سالت دمعة من شيخى الشاعر وهمس بصوت خفيض سدت مساربها العبرات.. تغرف هذه لتروى الغبش فى الدامر.. يا شيخ عبد الهادى الله الله يا شيخى..

عندما ندخل عليه فى غرفته شبه المظلمة كأنك تدخل على مخلوق ظل هكذا منذ أيام سنار.. لم يتبدل.

مفروشة فى الصالون هذه الزرابى المتبونة لم أر جمالها إلا فى القيروان ورؤوس التونسيين من الساسيات "الطرابيش" .. والملفحة والشاهية والسر وال..

الزير القناوى.. سرير الحديد المحلى بالنحاس - الركوة - العصا المعكوفة تحس رهبة عندما يزعق.. مين.. خبر إيه..

ساعة الغداء تتداخل الأيدي ففتشابك فى إناء وحيد...

طلبة العلم.. عمال الساقية.. عابرو السبيل..

مداح رسول الله.. المادحون.. اليتامى.. العشام... يصرف عليهم فى السر..

ملحقياتنا الثقافية الأولى فى الأزهر والزيتونة وتمبكتو..

أم درمان بوابة عبد القيوم - هى ذاتها باب فاس الراحة فى

الغرب وباب الخميس باب الدباغ باب الممات

روح المدينة الساحرة - مراكش

فاس ضمير الأمة وأسواقها... مقام العابرين

وضع الشريف الإدريسى كتابه (نزهة المشتاق فى اختراق

الآفاق) :

الساقية غابات النخيل لو أر مثلها إلا فى مراكش.  
هبطوا من الشمال حاملين حضارة النهر فى الشادوف والساقية  
الماروق..... فزرعوا بها على جناين توتى الفول السودانى.

يغنى المغنى :

الأغلى شى عندى من برنو للهند....

ويصيح الدوباي :

من عزب دار صليح لحد بلود العازة

إلى والدي العملاق الدرويش..

إلى والدتي الأرض العذراء الحبلى..

إلى جميع الغبش أهالي حوش جدي الصديق..

إلى جميع أهالي السودان..

إلى جميع أهالي الحزام السودانى.. أهدي كتابي هذا.

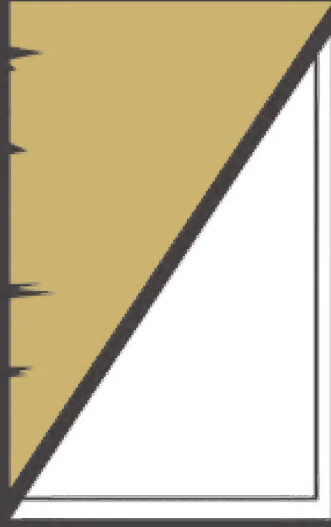




1

صورة الإنسان  
والأرض

○○



مستورات  
**MUSTORAT**



قصد بالحزام السوداني المنطقة الممتدة أفقياً من المحيط الأطلنطي غرباً إلى وادي النيل والبحر الأحمر حتى هضاب الحبشة شرقاً. تلك المنطقة التي يقطنها السُّودانُ من ذوي السحنة (السودانية) وهي إلى الجنوب من المنطقة التي يقطنها (البِيضَانُ) في الجهات الشمالية من إفريقيا المتاخمة لشواطئ البحر الأبيض المتوسط. أما إذا أردنا تعريفاً أكثر دقة فإن الحزام السوداني يمتد ما بين خطي عرض 59 و517 شمالاً.

عرفت هذه المنطقة تاريخياً، و جغرافياً، وحضارياً باسم بلاد السودان، كما أطلقه عليها المؤرخون العرب. وقد أطلقت هذه الصفة على البلاد الممتدة جنوب بلاد المغرب العربي مثلما أطلقت على البلاد الممتدة جنوب مصر اى بلاد السودان وادي النيل. وتعتبر تلك وبذلك هي أولي الإشارات إلى مفهوم وحدة الحزام السوداني.

برز مفهوم الحزام السوداني أو بلاد السودان، منذ ظهور كتابات المؤرخين الأوروبيين، خاصة من المبشرين متخذاً بعداً جغرافياً محدداً يتسم بطابع التجزئة والتقسيم، وذلك في إطار تقسيمهم لإفريقيا تقسيماً حضارياً، وثقافياً يعتمد النظرية الجغرافية المحدودة. وقد قصدوا بذلك إستبعاد أو إلغاء إسهام الحضارة العربية الإسلامية في تكوين حضارات إفريقيا الزاهرة في غانا ومالي وسنغهاى وكانم وبرنو ودارفور وسنار، والتي سادت منذ

القرن التاسع إلى السابع والثامن عشر الميلاديين، وبما تركت من بصمات إيجابية على تقدم مسيرة الحضارة الإفريقية، وهم يتحدثون عن إفريقيا السوداء المظلمة كقارة بلا ماضٍ أو تاريخ. وبأن نور الحضارة والمدنية لم يدخل عبر منافذ القارة إلا من ضوء المشاعل التي حملها الاستعمار الأوروبي إلى إفريقيا.

ورغمًا عن ذلك فقد وردت إشارات في كتابات بعض المؤرخين الأوروبيين تعرف بالدور الحضاري الإسلامي الذي أسهم في تكوين حضارة إفريقيا في الحزام السوداني ومنذ أن التقت (الغابة) (بالصحراء) و (العروبة) (بالإفريقية)، ومن تلك الكتابات المبكرة كتاب الرحالة الأوروبي Looley .D.W الذي طبع ونشر عام 1848م. والذي وصف هذه الرقعة من الأرض بأنها بلاد الزنوج العربية "The Negro Land of the Arabs". ولا غرو فالمؤرخون العرب والمسلمون هم أول من كتب عن حضارة هذا الحزام منذ القرن العاشر حتى القرن السابع عشر الميلادي بينما لم يلتفت المؤرخون الأوروبيون إلى الكتابة عن هذه المنطقة إلا في القرن السابع عشر الميلادي.

وبالنسبة للمؤرخين الأوروبيين الذين قدموا إلى هذه المنطقة مع طلائع جيوش الاستعمار، والمبشرين، والمغامرين، والتجار والمكتشفين فقد نظروا إلى المنطقة في إطار تقسيمهم لإفريقيا، إلى إفريقيا (البيضاء) شمال الصحراء وإفريقيا (السوداء) جنوب الصحراء (LARFIQUE NOIRE) فالأولي هي إفريقيا العربية المسلمة أما الثانية فهي إفريقيا الزنجية الوثنية المسيحية. ومن خلال هذه النظرة التقسيمية لجأوا إلى تجاهل قيم اللقاء الحضاري ما بين الحضارة والثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإفريقية العريقة. ذلك اللقاء الذي تمثله حضارة الحزام السوداني ذات الخصائص



المشتركة والفريدة، والتي جاءت نتاجاً لعملية التفاعل التاريخي المتدرج الطويل عبر الممالك والإمبراطوريات المتتالية من غانا إلى سنار.

وبذات النظرة فلقد طالت هذه الرؤية التقسيمية مفهوم بلاد السودان، والذي تم تقسيمه إلى السودان الغربي (Western-Sudan) والشرقي (وادي النيل) والسودان الأوسط "Central Bilad As-soudan" ومع التقسيم الإداري والثقافي الذي قامت عليه فكرة التقسيم السياسي فيما بعد في مؤتمر برلين 1884م \_ 1885م (Scarmple for Africa) تحول الأمر إلى الحديث عن السودان الفرنسي، والسودان الإنجليزي وسودان آخر وسط تم تقسيم أجزائه الأخرى إلى وحدات وكيانات مشتركة وتابعة للدول الاستعمارية. تارة ما بين فرنسا وإنجلترا فيما بين السنغال ومالي وغانا وغينيا وغامبيا وسيراليون وتارة ما بين إنجلترا وفرنسا وألمانيا في منطقتي الكاميرون ونيجيريا. وما بين فرنسا وبلجيكا في مناطق الكونغو وبحر الغزال وما بين فرنسا وإنجلترا من جهة أخرى في النزاع على (فشودة) في مناطق أعالي النيل. وتكمن خطورة هذه النظرة التقسيمية في أنها أولي الخطوات الاستعمارية نحو بلقنة إفريقيا والتي بذرت النواة الأولى للنزاعات الداخلية في الدول الإفريقية وفي مقدمتها نزاع الشمال والجنوب الذي سنتناوله في الفصل الأخير من هذا الكتاب، فضلاً عن النزاعات الإقليمية بين الدول الإفريقية كما يحدث في الوقت الراهن، وباستغلال الدول الاستعمارية لقيم التنوع الثقافي والعرقي والقبلي والديني في الدول الإفريقية كنتاج لعناصر الاتصال والتبادل والتمازج الحضاري والإنساني، وبدلاً من أن تصبح عناصر التنوع عوامل ثراء وغنى وتفتح، أحال الاستعمار الثقافي ومنذ البداية هذه العناصر إلى عوامل فرقة وتناحر واختلاف وصولاً إلى

تحقيق غاياته الاقتصادية والسياسية في التجزئة والتقسيم والبلقنة منعاً  
لإمكانية تحقيق مفهوم (الوحدة في التنوع) في إفريقيا.

لقد بدأت أولى اتجاهات هذا التقسيم القائم على مفهوم التجزئة في الحزام  
السوداني مع كتابات هير سكوفتش.. "Melvill Herskovits" بتقسيمه المنطقة  
إلى سودانين - السودان الغربي والسودان الشرقي، آخذاً في ذلك منطقة  
بحيرة تشاد كحد لهذا التقسيم ضمن تقسيمه لإفريقيا إلى عشر مناطق  
ثقافية مختلفة. وحيث يري بأن السودان الشرقي يمتد من وادي النيل إلى  
بحيرة تشاد بينما يمتد السودان الغربي غرب بحيرة تشاد إلى المحيط الأطلسي.  
وقد حدد ذلك باعتبار أن السودان الشرقي لا يمارس أي تأثير على منطقة غرب  
إفريقيا. وقد حاول في هذا التقسيم تكريس عوامل التباين الثقافي واللغوي  
والقبلي، دون الأخذ في الاعتبار عوامل التأثير والتأثر المتبادلة من عناصر  
التداخل والتمازج والانصهار بين المنطقتين (1) الأمر الذي نحاول تداركه  
وتصحيحه وإثباته من خلال فصول هذا الكتاب. إذ أنه يرمي بهذه النظرة إلى  
ترسيخ مفهوم التجزئة الحضارية والثقافية التي تحاول أطروحات الاستعمار  
الثقافي إثباتها ونفي أية إمكانية لوجود أرضية صلبة لوحدة مستقبلية بين  
أجزاء الإقليم السوداني. ومن بعده لجأ القس "ترمنجهام" Trimingham إلى  
تقسيم المنطقة إلى ثلاث مناطق بدلاً عن إثنيتين شرق ووسط وغرب السودان  
ليضع خطأ فاصلاً ما بين السودان الشرقي (الأنجلوفوني) والسودان الغربي  
(الفرانكفوني) وما بينهما وسط. وفي ذلك تقسيم آخر ما بين (شرق إفريقيا)  
كمنطقة نفوذ بريطاني و(غرب إفريقيا) كم منطقة نفوذ فرنسي (2).

ولقد حاول البروفيسور م.أ. الحاج التقليل من خطورة هذا التقسيم فجعل  
دارفور في غرب السودان وادي النيل كجزء من منطقة بحيرة تشاد أو على  
الأقل كجزء من منطقة السودان الأوسط لوجود التشابه العرقي والقبلي

والثقافي ما بين دارفور ومنطقة شرق تشاد (3). ولكن هذا وحده لا يضع حداً لمعالجة إشكالية التقسيم الساعية إلى استبعاد منطقة السودان وادي النيل عن المنطقة الشاملة لبلاد السودان (الحزام السوداني). ولتفادي النظرة المزدوجة في نظرية التجزئة ما بين السودان وآخر لجأ بعض المؤرخين إلى حصر المنطقة السودانية في الوسط تلك التي أطلق عليها إصطلاح بلاد السودان الأوسط "The Central Bilad As - Soudan". ومرة أخرى تبدو هذه النظرة غير كافية إذ أنها تكتفي بالتعريف الجغرافي المحدود لمنطقة حضارية شاملة وعميقة. فهذه المنطقة بالنسبة إليهم تمثلها الأراضي الواقعة حول بحيرة تشاد شرقاً وغرباً وهي بذلك المفهوم الجغرافي المحدود تعني تلك البلاد الواقعة حول البحيرة والتي تحيط بها جغرافياً، مرتفعات الهقار وتبستي - إيندى - وجبل مرة والمرتفعات الواقعة في شمالي الكاميرون ونيجيريا وما تضمنه من المصادر المائية الهامة مثل نهري شارى والنيجر. ويلاحظ أن هذه الحدود الجغرافية تستبعد نهري السنغال غرباً والنيل شرقاً وكل الأراضي التي احتضنت حضارات غرب إفريقيا الزاهرة والممتدة في جمهوريات السنغال وموريتانيا ومالي والنيجر ولذلك يُعد الإكتفاء بدراسة المناطق الممتدة شرقى وغربى بحيرة تشاد أمراً ناقصاً وعديم الجدوى من الوجهة الحضارية الشاملة. هذا ما حدا بنا إلى إثارة جدوى دراسة المنطقة السودانية باعتبارها حزاماً سودانياً شاملاً لا يتجزأ. ومهما لجأ الدارسون إلى تجاوز هذه الحقيقة بالاكتفاء بدراسة ما يسمى منطقة السودان الأوسط فهناك دائماً الحقيقة الكبرى والمهمة والتي تؤكد وجود التداخل والتمازج ما بين منطقة بحيرة تشاد ووادي النيل من جهة، وما بين منطقة بحيرة تشاد ومناطق النيجر ومالي والسنغال وموريتانيا من جهة أخرى. ذلك التداخل الذي أحدثته الحضارة المشتركة للمنطقة عبر حقبة تاريخية طويلة، مما سيجيء ذكره وتفصيله.

وتجئ محاولة إعادة تعريفنا لمنطقة الحزام السوداني انطلاقاً من أن مصطلح بلاد السودان إنما هو مصطلح يقوم على الخصائص الجغرافية والطبيعية المحدودة أما مصطلح (الحزام السوداني) فإنما يحمل كل الخصائص الحضارية الأكثر شمولاً بما فيها الأبعاد الجغرافية نفسها. وعلى سبيل المثال فإن المؤرخين الأوروبيين حاولوا في بداية تصنيفهم إبعاد منطقة دارفور عن منطقة ما يسمى ببلاد السودان، ذلك لأنها وبالنسبة لهم، ورغم وجودها داخل الدائرة الجغرافية السودانية فإنها منطقة لم تتأثر أو لم تقع تحت النفوذ الفرنسي في خريطة التقسيم الاستعماري للمنطقة، فأصبحت بلاد السودان تعنى تلك البلاد الواقعة فقط تحت التأثير الثقافي الفرنسي بينما أطلق على السودان وادي النيل أسم السودان البريطاني أو (السودان الإنجليزي - المصري). وكل تلك التصنيفات ترمى في المقام الأول إلى إبعاد العنصر الحضاري وتطبيق النظرة التقسيمية الاستعمارية بما تحمل من عناصر التناقض. وكما أشرنا من قبل فإن هذا التقسيم الجغرافي هو الذي قامت عليه معايير التقسيم السياسي الإداري والاستعماري في مؤتمر برلين 1884م - 1885م لذلك فإن زهابنا إلى إعادة تعريف الحزام السوداني من منطلقات حضارية شاملة إنما تقوم على الآتي :

- تبنى نظرية تنطلق من واقع التداخل الأفقي التدريجي على طول الحزام السوداني من السنغال إلى وادي النيل والبحر الأحمر.

- عدم الفصل رأسياً ما بين الغابة والصحراء إذ أن المنطقة الفاصلة ما بين الغابة والصحراء إنما تمثل في حد ذاتها كياناً له خصائصه المميزة التي تمنح المنطقة السودانية تعريفها الحقيقي.

- تعريف المنطقة السودانية انطلاقاً من حقيقة تكوين الجنس السوداني نفسه والذي تكون نتيجة للقاء الأعراق الإفريقية المختلفة من



بربرية "أمازيغية" عربية طارقية وزنجية مع تفادي محاولات الفصل العنصري بين هذه الأعراق.

- الأخذ في الاعتبار عملية التدرج التاريخي الطويل في التفاعل بين المقومات الجغرافية والتاريخية والحضارية وإسهامها في تكوين حضارة الحزام السوداني وكما مثلت ذلك الحلقات المتصلة من الإمبراطوريات السودانية العظمى طوال أكثر من ثمانية قرون من الزمان. بينما يستمد هذا الحزام السوداني صفته وتعريفه من كونه منطقة تمازج، وانصهار، وتفاعل، وتناغم وانسجام من النسيج : الإنساني، والثقافي، والقبلي، والديني والعرقي. مما جعله يمثل (موزاييك) حضاري إفريقي متفرد وغنى من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهندي.

إن قيام الحزام السوداني ككيان حضاري متفرد إنما أفرزته ظروف جغرافية، وتطورات تاريخية لا يمكن الاستهانة بنتائجها التي أكدت على عوامل التقارب والتشابه بين جميع أطراف الحزام. وتتجاوز هذه الحقائق القائمة في الواقع الراهن للحزام السوداني سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً كل محاولات الابتسار والدهشة والاكتفاء برسم علامات التعجب وإلقاء الإسقاطات المسطحة على عواهنها، فالحزام السوداني تجمع بين أطرافه عوامل المناخ وطبيعة الأرض الزراعية والصحراوية وتشابه حضارة الأنهار ومنتجاتها من المحاصيل الزراعية المتشابهة مثل القطن والذرة والفلو السوداني والصمغ العربي التي أدت بدورها إلى تشكيل ملامح الاقتصاد الزراعي لدول الحزام منذ تحول المجموعات البشرية من رعاة إلى مزارعين، بينما يؤكد علماء الاقتصاد بأن هذه العوامل قد أسهمت بدورها في تحديد ملامح العلاقات الاجتماعية بل امتد تأثيرها إلى تحديد شكل التطورات السياسية في بلاد الحزام السوداني. وربطاً ما بين العامل الجغرافي

والاقتصادي من جهة، والاجتماعي السياسي من جهة أخرى فإننا ندرك أن من أثر العوامل البيئية والمناخية والجغرافية ما أفرز سلسلة من الظواهر الملازمة لواقع الحزام السوداني مثل ظاهرة الجفاف والتصحر التي انتظمت المنطقة في فترات عديدة من تاريخها. فإذا كنا نشهد هذه الظاهرة تمتد على طول الحزام من السنغال إلى النيل في الثمانينات من القرن العشرين فإننا نذكر بأن الجفاف الذي حلّ تدريجياً بالمناطق الواقعة شمال حوض السنغال كان من أسباب انهيار مملكة غانا في القرن الثالث عشر الميلادي، ومن أسباب دخول الملك (المسلماني) في الإسلام في نفس التاريخ، عندما أجذبت بلاده وأصابها القحط وقد أفرزت هذه العوامل الجغرافية والبيئية وما يصحبها من عوامل أخرى اتصفت بها منطقة الحزام السوداني مثل الكوارث والآفات كالجراد الصحراوي والمجاعات والنزوح أو الهجرة "حديثاً (ظاهرة اللاجئين) والتشابه في أنواع الأمراض المنتشرة على طول الحزام مثل الجزام والعمى والكساح مما سنعرض له في فصل لاحق بالتفصيل. وذلك بمثلما تسببت هذه العوامل في التشكيل الاجتماعي الناجم عن هجرات ونزوح القبائل والأعراق المختلفة واختلاطها عبر التاريخ لتكوين ما يوصف بالجنس السوداني.

وفي البدء لا يمكننا الدخول إلى كتابة التاريخ الحضاري لمنطقة الحزام السوداني دون معالجة جغرافيا المنطقة لما لها وكما أشرنا سابقاً من تأثيرات في تشكيل الملامح العامة والمشاركة للمنطقة على مر العصور. وتجيء الصحراء الكبرى في مقدمة هذه العوامل الجغرافية، ليس من الناحية المناخية والطبيعية فسحب ولكن نسبة للصلات التاريخية المتدرجة والمتبادلة بين سكان (الصحراء) وسكان (الغابة)، وما بينهما.

ومع امتداد الصحراء أفقياً - غرباً وشرقاً من أقاصي غرب إفريقيا حتى تخوم وادي النيل، فإنه لا يمكننا رسم حدود (إدارية) واضحة تكبح جماح الامتداد الصحراوي بالمصطلحات الجغرافية التقليدية والمحدودة، وحيث لا توجد في الشرق أو في الشمال حواجز جغرافية طبيعية تعتبر بمثابة علامات بارزة تحد بجلاء اتساع الإقليم، وحيث لم تكن الصحراء تمثل في يوم من الأيام حاجزاً أو عائقاً يحد من اتصال وتلاقي المجموعات البشرية وتمازجهم وإنصهارهم (4). فليس هناك ما بين شرق الصحراء وغربها سوى مرتفعات صغيرة يمكن تجاوزها وعبورها. ذلك عدا ما يوجد في نهايات هذا الإقليم السوداني كالمستنقعات الاستوائية جنوباً وهضاب الحبشة شرقاً. أما ما يقع داخل الإقليم وفي وسطه من مرتفعات الكامبيرون وشمال نيجيريا وجبل مرة، فلم تكن تشكل عائقاً أمام تدفقات المجموعات البشرية. ولم تكن الصحراء في يوم من الأيام خالية من السكان الذين يتداخلون طوراً عن طريق الرعي وطوراً آخر عن طريق التبادل التجاري والإنساني والثقافي.

ولا يعني الحديث بذلك عن الصحراء هنا حديثاً عن منطقة معزولة أو مغلقة، فما نصفه بالرقعة الصحراوية قد اتخذ شكلاً من التدرج حتى التحامها بمناطق الغابات، فكلما ازداد الابتعاد عن الصحراء جنوباً ازدادت نسبة الأمطار وخصوبة الأرض، وبرزت الزراعة كعامل اقتصادي يعمل به الناس في مناطق مثل حوض النيجر وينتجون ما يشابه إنتاجية الأرض في حوض النيل ومنطقة الجزيرة في أواسط السودان من قطن وغلات. كما يقوم الأهالي بتربية الحيوان حسب التدرج الذي تمنحه الأرض المطيرة من إبل وأغنام ثم ماشية وأبقار. وذلك حسب التدرج القائم كذلك ما بين السافانا الفقيرة حيث النباتات الشوكية والسافانا الغنية حيث النباتات والأشجار الصغيرة ثم منطقة الغابات الكثيفة، وبنفس القدر الذي تمتد فيه الأرض في

تدرجها شمالاً وجنوباً ما بين (الصحراء) حتى (الغابة). فإنها تمتد أفقياً من الغرب إلى الشرق من حيث الرعي على سبيل المثال لتربط ما بين الرعاة في أقصى غرب إفريقيا من قبائل (البيل) "Peule" مروراً بقبائل (الفولاني) ثم (القرعان) في منطقة بحيرة تشاد و (البقارة) و (الأباله) في دار فور وكردفان إلى (الكبابيش) و (الشكرية) و (الهوارة) حتى قبائل (البجة) في أقصى شرق السودان. بل تمتد الظاهرة إلى شواطئ المحيط الهندي عند القبائل الرعوية الصومالية وبما يجعل العديد من علماء الاجتماع يتساءلون في يومنا هذا عن سر التشابه بين قبائل البيل والقرعان والهدندوة والقبائل الصومالية؟؟!!...

وتمتد الصحراء التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعوامل تعريف إقليم الحزام السوداني من موريتانيا في الغرب حتى السودان الشرقي، أي تقريباً من المحيط الأطلسي حتى شواطئ البحر الأحمر، وتبلغ مساحتها حوالي سبعة آلاف كلم مربع. ومع ذلك تعتبر الصحراء حديثة عهد من الناحية الجيولوجية إذ أن فترة انتقالها من أرض صالحة للزراعة إلى أرض صحراوية جرداء لم يتجاوز ثمانية آلاف عام. وقد كانت تغمرها المياه والبحيرات فلم يبق من أثرها إلا بحيرة تشاد والوديان والواحات المتناثرة في أرجائها والتي أسهمت بدورها في تسهيل حركة التنقل والعبور<sup>(5)</sup>. وتتنوع الأنهار في ربوع الصحراء وتتفرع إلى مجموعتين. تصب الأولى في نهر النيجر وتصب الثانية في نهر النيل. وهذا ما حدا بالجغرافيين العرب الأوائل أن يربطوا ما بين النيجر والنيل - فيطلقون على النيجر إسم النيل. وقد أدّى انكماش الأجزاء الصالحة للزراعة والسكن إلى تبدل المظهر الديمغرافي للمنطقة الممتدة من البحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى المناطق المدارية جنوباً وإلى



هجرة المجموعات البشرية في المناطق الآيلة للجفاف تبعاً لذلك، تارة إلى الشرق نحو وادي النيل وتارة إلى المناطق الواقعة جنوبي المغرب الأقصى. فأصبحت الهجرة والسكنى البشرية بمثابة أول ظاهرة لتكوين الأصل الديمغرافي للجنس السوداني. أما هجرة السكان شمالاً إلى المناطق الساحلية وجنوباً إلى المنطقة المدارية الاستوائية فقد أدت إلى فصل حضاري من ناحية العنصر الإنساني، أي بين البيضان والسودان، بينما ظل إنسان الوسط السوداني العربي الزنجي مستقراً في المنطقة السودانية يتحرك فيها شرقاً وغرباً في هجرة وهجرة معاكسة. وبذلك ظلت المنطقة السودانية كمنطقة (ناقلة للحضارة) من خلال عملية التبادل التجاري والثقافي والتفاعل الحضاري "Acculturation".

لقد أدى إنفتاح سهول الصحراء إلى تطور الجنس البشري بقاء المناطق (الأقل تحضراً) بالمناطق (الأكثر تحضراً) كما تمثلها مناطق السواحل الشمالية للمغرب العربي، ذلك في الوقت الذي ظلت فيه المجموعات البشرية التي نزحت إلى داخل أحراش الغابات الاستوائية منعزلة ومغلقة تركز في التخلف الحضاري الذي لا زال قائماً في مرحلة العصر الحجري حتى ظهور الذهب ووصول الحديد إلى المنطقة في القرن الثالث قبل الميلاد<sup>(6)</sup> وقد برزت هذه المناطق أول ما برزت مع قيام ممالك التكرور "Tukolore"، وهي الممالك التي اتصل بها المرابطون. وفي اتصال الغابة بالصحراء سعي بعض المؤرخين الأوروبيين إلى القفز لتصوير هذا الاتصال بأنه لم يكن سوى حالة من الغزو، غزو الشمال الأبيض للجنوب الأسود. كان الحوار بين الغابة والصحراء قد بدأ منذ بدايات التاريخ سلمياً وتجارياً وتدرجياً. ذلك الحوار بين تجارة ملح الشمال وتجارة ذهب الجنوب. وقد بدأ الحوار حتى قبل ميلاد اللغة

المشتركة، فقد بدأ صامتاً فيما تسمى بالتجارة الصامتة أو التجارة البكماء في مقايضة الملح بالذهب. حتى تطورت هذه التجارة فشملت الأدوات والمعاول. أولي أدوات التقدم الاقتصادي الصناعي في سلم الحضارة، والأقمشة خروجاً من حالة العري وأدوات النظافة ومن بينها العطور وذلك في مقابل العاج وريش النعام. فظهرت مدن "ولاته" و"صنهاجة" و"زناتة" و"سجلماسه" ثم "اودغست"، ومن ثم تم اللقاء والتزاوج والتصاهر بين الغابة والصحراء وتمت ولادة الإمبراطوريات السودانية العظيمة المتتالية كأول نموذج إفريقي لانفتاح الحدود والأعراق والثقافات.

ثم إننا إذا أردنا تعريفاً خاصاً لمنطقة الحزام السوداني فأنها تلك المنطقة التي تتميز بالتالي :

**جغرافيا :** تقع فيما بين منطقتي السافانا الفقيرة والغنية، وما بين الغابة والصحراء.

**تاريخاً وحضارياً :** هي منطقة الحضارات التاريخية العريقة والامبراطوريات السودانية المتعاقبة خلال أكثر من ثمانية قرون.

**اقتصادياً :** ترتبط بعلاقات تجارية مع مناطق الشمال في سواحل المغرب العربي وإلى الجنوب مع المناطق المدارية الإستوائية، كما ترتبط من حيث تجارتها واقتصادها الزراعي بمناطق أقصى غرب إفريقيا وحوض السنغال والنيجر ومناطق وادي النيل، كما تتدرج من الشمال إلى الجنوب من حيث التجارة، ثم الرعي ثم الزراعة.

ثقافياً : هى بوتقة للثقافة الإفريقية العربية الإسلامية، كما يربط بينهما المزاج السوداني المشترك.

كان العلامة عبد الرحمن "بن خلدون" هو أول من رسم حدود لإقليم الحزام السوداني، وذلك في باب (تفصيل الكلام عن الجغرافيا) حيث جعل الحزام إقليماً واحداً فذكر بأن العلماء قد قسموا المعمورة إلى سبعة أقسام وكل قسم منها يسمى إقليماً. ودون أن يشير إلى صفة الإقليم السوداني جعل ابن خلدون هذا الإقليم حزاماً واحداً<sup>(7)</sup>. حسب تصنيفه، باعتبار ما يجمع بداخله من خصائص وسمات مشتركة. وحدد ابن خلدون هذه الرقعة من الأرض بأنها تمثل الإقليم الأول وذكر بأنه يبدأ عند مصب النيل الآتي من مبدئه عند جبل القمر ويسمى نيل السودان، ويقصد بذلك نهر النيجر الذي يذهب ويصب في البحر المحيط (المحيط الأطلسي) وعلى هذا النيل مدن تكرور وغانا وسلا. وكلها لهذا العهد في ملك (مالي)، (السودان القديم) وإلى بلادهم يسافر تجار المغرب الأقصى. وفي شمالها بلاد (لمتونة) وسائر طوائف الملثمين "الطوارق" وفي جنوبي هذا النيل قوم من السودان يقال لهم (الملم) وليس وراءهم في الجنوب عمران ويأكلون العشب والحبوب "مناطق الغابات الاستوائية المدارية" وإلى الشرق يقع الجزء الثالث من هذا الإقليم وفيه بلاد (كوكوا) على نهر ينبع من بعض الجبال هناك، نهر(نينوى) في شمال نيجيريا والكاميرون. وفي جنوبي بلاد (كوكوا) بلاد كانم من أمم السودان وبعدهم (ونقارة) على الضفة النيل من شمالي وفي شرقي بلاد (ونقارة) وكانم بلاد زغاوة وتاجورا المتصلة بأرض النوبة في الجزء الرابع من هذا الإقليم، وفيه يمر نيل مصر ذاهباً من مبدئه عند خط الاستواء إلى البحر الرومي في الشمال "البحر الأبيض المتوسط". وأشار إلى أنه يخرج من بحيرتين في ثلاثة أنهار وينقسم ماؤها إلى قسمين فيمر

الغربي منها إلى بلاد السودان حتى يصب في البحر المحيط بينما يخرج الشرقي منها ذاهباً إلى بلاد الحبشة والنوبة حتى يصب عند الإسكندرية ورشيد ودمياط في البحر الرومي، وعلى هذا النيل بلاد الحبشة والنوبة وبعض بلاد الواحات إلى أسوان. وحاضرة بلاد النوبة (دنقلة) وهي غربي هذا النيل وبعدها علوة وبلاق وبعدها جبل الجنادل. وهو جبل عال من جهة مصر ومنخفض من جهة النوبة ونسبة لصعوبة تجاوزه فإن الوسق يُحمل من مراكب السودان على الظهر إلى بلدة أسوان قاعدة صعيد مصر. وفي وسط هذا الإقليم في الجزء الخامس منها بلاد الحبشة وينبع نيلها من واد يأتي من وراء خط الاستواء ذاهباً إلى أرض النوبة فيصب هناك في النيل الهابط إلى مصر. ويعنى بذلك النيل الأزرق وروافده. وينتهي هذا الإقليم في الجزء الخامس منه عند بحر الهند "المحيط الهندي" الذي يدخل من ناحية الصين ويغمر عامة الإقليم فلا يبقى منه من عمران إلا ما كان من الجزائر وهي متعددة تبلغ نحواً من ألف جزيرة. وهي الجزائر المتناثرة والممتدة من قبالة إريتريا إلى اليمن "وقد جعل ابن خلدون حدود الجزء الخامس مع الجزء السادس مع حدود بلاد اليمن والحجاز وهي بداية الإقليم الثاني "المنطقة الآسيوية" وذكر أن في أطراف هذا الجزء الخامس من غربيه بلاد زالع (زيلع) من أطراف الحبشة ومجالات البجة من أمم السودان. وعلي ساحل البحر من غربه قرى (بربر) يلي بعضها بعضاً يلي ذلك إلى الجنوب وإلى آخر الجزء السادس بلاد الزنج داخل إفريقيا. أي نواحي كينيا الحالية جنوبي الحبشة والصومال (8).

وبذلك فقد رسم ابن خلدون وبدقة متناهية خارطة إقليم الحزام السوداني وحدوده المعروفة والمتطابقة مع محاولات إعادة تعريفنا لهذا

الحزام. وبينما أشار إلى بدايته من بلاد غانا ومالي والنيجر (المحيط الأطلسي) غرباً فقد جعل حدوده الشرقية حتى تخوم بلاد الحبشة والبحر الأحمر و(المحيط الهندي) شرقاً. وبينما أوضح بجلاء ارتباط بلاد النوبة بصعيد مصر (شمالاً) (أسوان - ودنقلا) فقد جعل حدود هذا الإقليم جنوباً في تخوم بلاد النج عند الغابات الاستوائية المدارية.

وابن خلدون في رسمه لحدود إقليم الحزام السوداني جعل أهله جميعاً من أمم السودان من بلاد غانا عبر كانم وزغاوة إلى بلاد النوبة والبجة والحبشة عند حدود البحر الأحمر والمحيط الهندي فهو إذ يصف (الزغاوة) بأنهم من أمم السودان فإنه يصف "البجة" كذلك بأنهم من أمم السودان<sup>(8)</sup>. وفي هذا ما يجعل لنا مدخلاً للنظر إلى صورة الإنسان داخل إقليم الحزام السوداني وتبعاً لظاهرة التماثل والتدرج البيئي والجغرافي كما اتبعها ابن خلدون في تحديده لهذا الإقليم، فقد أتاح ذلك لإمكانية التداخل والتمازج البشري والإنساني في المنطقة السودانية. فمن جهة الشمال فإن سكان شمال الصحراء أصلهم من البيضان من البربر والطوارق والعرب وهم من القبائل البدوية الرعوية المترحلة شمالاً وجنوباً. وهم أنفسهم من الذين قادوا فيما بعد حركة التبادل التجاري والاتصال الإنساني، ما بين مدن شمال وجنوب الصحراء. أما من جهة الجنوب فقد كانت القبائل الإفريقية التي اتصلت بها قبائل الشمال ثلاث مجموعات هي : التوكلور " - Tucklore والولوف " Wolof " والسير " Serrer " وقد أبرز تاريخ المنطقة من قبل تداخل وتقارب هذه المجموعات (فالتكلور) أو(التكرور) والذين يسكنون وهاد منطقة (فوتا جالون) السنغالية ينتشرون حتى حدود نهر النيجر وبحيرة تشاد وجميعهم مسلمون بل هم أسبق الشعوب السودانية إلى الإسلام.

أما (السيرر) والذين يجاورون (التكلور) فهم يقطنون نفس المنطقة ولكنهم ينتشرون حتى مناطق ساحل المحيط الأطلسي في غامبيا والرأس الأخضر، وهم الذين كونوا مع قبائل (الولوف) قسما من أول إمبراطورية إسلامية في غانا. أما قبائل (الولوف) فهي تتداخل في السكنى مع قبائل (السيرر) ويمتدون في المنطقة الجنوبية لنهر السنغال ويدينون بالإسلام، بينما تلى هذه القبائل في الوسط مجموعات أخرى صغيرة متداخلة مثل : (السنغهاي) و (الفولاني) و (السونكة) و (الماندنجو) وقد امتدت فروع هذه القبائل والمجموعات على طول الحزام السوداني من الغرب حتى وادي النيل شرقاً<sup>(9)</sup>. ومن ثم فقد أدى الاتصال التجاري والإنساني بين القبائل شمالي الصحراء وهذه المجموعات القبلية الإفريقية إلى الجنوب منها إلى قيام المدن التجارية والكيانات الإدارية والتي أصبحت نواة لقيام الإمبراطوريات السودانية العظيمة. وقد أتاح قيام هذه الإمبراطوريات المزيد من التمازج والانصهار البشري وبدرجات متفاوتة. خاصة عندما اعتنقت هذه القبائل الإسلام، مما أدى إلى إزالة الفوارق العرقية المتمثلة في الانغلاق القبلي والعرقي، ولكون الإسلام مجتمع فوق القبيلة. وقد أدى ذلك في نهاية الأمر إلى تشكيل عنصر الجنس السوداني والذي هو خليط (موازيك) من الأعراق والثقافات والتقاليد الاجتماعية. ورغم احتفاظ معظم القبائل بلغاتها ولهجاتها الخاصة وباعتبار أن الدخول في الإسلام لا يشترط تعديل اللسان وإذ "أن اختلاف الألسن من آيات الخالق" "وأن العروبة ليست للمسلم بأب ولا بأم" فإن جميع لغات ولهجات هذه القبائل تنتمي في نهاية الأمر إلى المجموعات السودانية حسب تصنيف علماء اللغويات. وقد أدت تعاليم الإسلام التي اهتمت بها هذه المجموعات القبلية كذلك إلى محو فوارق



العرق واللون بين الأجناس السامية والحامية مما أدى إلى مزيد من الانصهار البشري من خلال التزاوج والتصاهر بين القبائل بما أنتج في نهاية المطاف ما يمكن أن يطلق عليه صفة الجنس السوداني الذي أشار إليه ابن خلدون في تعريفه.

لقد ظهرت النواة الأولى لتكوين الجنس السوداني منذ فجر التاريخ في القارة الإفريقية وذلك فيما أشار إليه (وهب بن منبه) في مروج الذهب ومعادن الجواهر عام 947م. حول أسطورة تفرق ولد نوح في الأرض حيث سار ولد كوش بن كنعان نحو المغرب، حتى قطعوا نيل مصر ثم افترقوا فسارت طائفة منهم ميمنة بين المشرق والمغرب وهم النوبة والبجة والنّج. وسار فريق منهم نحو الغرب وهم أنواع كثيرة، الزغاوة، والكانم ومركة، وكوكوا، وغانا، وغير ذلك من أنواع السودان. ولعل في هذا تكمن الإشارة الأولى إلى ما أورده المؤرخون من بعد حول اتخاذ قبائل من الناس طريقها للسودان الغربي قادمة من الشرق حاملة معها المعرفة بأدوات الحضارة من حوض النيل والحبشة وحوض البحر الأبيض المتوسط، مما يدل في النهاية على أصلها الواحد. وربما كانت هذه الموجات البشرية قد خرجت من ديارها فارة نحو الغرب من جراء زحف الآشوريين والفرس باحثّة عن أوطان، وربما تدفقت على الغرب بعد خراب مروي حين قست عليها الحياة أمام ضغوط بدو الهضاب من أكسوم فاستقبلهم أهل الغرب أما خوفا من أسلحة الحديد الفتاكة التي يحملونها أو طمعا في معارفهم الحضارية القادمة من أرض النيل الزراعية<sup>(10)</sup>. ويذهب بعض المؤرخين إلى الربط ما بين هذه الهجرات وقيام مملكة غانا والتي قامت في أثر انهيار مملكة مروي عام 300 م. ومع اعترافهم بحدوث هذه الهجرات فإنهم عزوها لأسباب اقتصادية مناخية

خاصة بعد أن تمكنت قبضة الصحراء من دولة نبتة ولعل هذا السبب يوفر إجابة لتساؤل قائم حول الأصل الإفريقي السوداني للحضارة الفرعونية فلعل ملوك الأسر في فترات توحيد شطري وادي النيل قد آثروا بناء الحضارة النوبية الفرعونية المتحدة إلى الشمال في مصر خوفاً من أن تغمرها رمال الصحراء الزاحفة كما حدث لبقايا آثار النوبة في نبتة ومروي عندما انتقل الملوك السودانيون بحضارتهم وعادوا بها إلى مناطق السودان الجنوبية؟؟!!.

وبداً ذلك التركيب العرقي يتشكل من مجموعات وصفت بأنها إثيوبية وأفارقة متوسطون من الأنموذج السوداني. بينما حدث نفس الاختلاط وللأسباب ذاتها في الأحواض النهرية وفي البحيرات الملاصقة لصحراء السنغال الأدنى والنيجر الأوسط وتشاد. مما ساعد على تمازج الأعراق في مرحلتها الأولى قبل تمازج شرقها بغربها في حزام واحد. ومن ثم أسهمت العوامل المناخية المختلفة من مناخ وبيئة وصحراء وحرارة ومياه ورطوبة وتربة وغذاء في تحديد الملامح المتشابهة لإنسان المنطقة. وهذا ما جعل فرقاً في الملامح ما بين إنسان السهوب الطويل القامة الداكن اللون وإنسان الغابة القصير القامة الفلح اللون (11). بالإضافة إلى ما أحدثته الهجرات والهجرات المعاكسة من تهجنات فأوجدت عنصراً إنسانياً مشترك الملامح ومتشابهاً. وهذا ما يتضح بجلاء في التشابه العفوي بين البشر في الحزام السوداني من سودان السنغال إلى سودان النيل.

ويذهب العلماء إلى تأكيد الأصل المشترك لهذه المجموعات السودانية وكما أشرنا من قبل وعلى عجل، إلى وجود علاقة بين اللغات واللهجات، ففي الخريطة اللغوية واللسانية لأفريقيا تتضح معالم المناطق المتداخلة، فما بين ما

يقرب من مائة وعشرين وحدة لغوية بسيطة ومركبة في سائر أرجاء إفريقيا انحصرت مائة منها تماماً في منطقة واحدة تمتد عبر إفريقيا من ساحل السنغال غرباً حتى مرتفعات إثيوبيا شرقاً، وهي المنطقة التي وصفت بأنها منطقة التآلفات الكبرى أو (التشابه الشديد) بين الأسر اللغوية التي تم حصرها ووصفها بأنها (سامي - حامية) أي بمعنى آخر سودانية (12). وتنحصر هذه اللغات في حدود جغرافية ثقافية نيلية صحراوية نيجيرية كنغولية ولعل في هذا تحديد آخر لمنطقة الحزام السوداني شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً.

وتعتبر الهجرة التي توقفنا لديها غير قليل هي المدخل الحقيقي لعلاقات الاتصال التي نشأت منذ فجر التاريخ ما بين شرق الحزام السوداني وغربه، فإن الاكتشافات الأثرية تعزز أسطورة العائلة المالكة المروية التي هاجرت عبر كردفان ودارفور في طريقها للغرب. وأن هذه العائلة المالكة قد استقرت في دارفور ومناطق بحيرة تشاد (حضارة صاو) قبل أن تواصل سيرها نحو الغرب. ولقد وُجِدَت في دارفور شواهد تدل على احتفاظ السكان هناك بالتقاليد المروية، وأن أساطير هذه المنطقة تحكي بأن المعرفة قد جلبت لهم على يد رجال قدموا من الشرق (13). ومن الدلائل على ذلك سكان تشاد فهم وعلى بعد ألف ومائتي ميل من مروي قد عرفوا صهر الحديد بالطريقة التي عرفها سكان وادي النيل في مروي. كما انتشر الحديد في سائر هذه المنطقة ومن حولها من مناطق في الكامبيرون وشمالي نيجيريا وعند (اليوربا) الذين عرفوا الحديد وعبدوا الشمس وخراف آمون (14). ويربط بعض علماء الآثار بين انتشار الحديد في جنوبي القارة وبين هجرة (البانتو) من جهات الكامبيرون وبحيرة تشاد. وقد زاد من هذه القناعة وجود تقارب

بين لغة البانتو التي تم فصلها عن مجموعة اللغات (الزنجية) ولغات غرب إفريقيا السودانية (15). وبصفة عامة يشير المؤرخون إلى أن النوباتيين الذين اتجهوا غرباً قد تركوا آثارهم خاصة في المرتفعات الجبلية من تلك المناطق. وقد تم التعرف على وجودهم هناك من خلال الفخار ذي الطابع "الإفريقي" والذي يختلف عن الطابع "الفرعوني"، ومن خلال مقابرهم التي هي في شكل ركام من تراب إلى جانب طريقة الدفن، حيث كان الموتى يستجوبون على حافة القبر وحولهم زوجاتهم وخدمهم بينما تدفن معهم جيادهم وأغلى مقتنياتهم. ودفن الجياذ عادة اشتهر بها الملك السوداني العظيم بعانخي (16). ويبدو أن أثر النوباتيين قد امتد شمالاً من هذه المنطقة حيث اتضح اتصال الرجال السود بمناطق البربر في الصحراء وفي واحات غدامس، وفزان، والمنحدرات الصحراوية في جبال أطلس. وقد اثبت الكربون (14) أن نوعية الفخار في منطقة (انيدي - تبستي) و"الهقار" تظهر الأثر النوبي السوداني، بل وأكد المؤرخون بأن الصّناع كانوا سودا أو أشباه زنوج (نوبة)، ينتمون كما ذكروا إلى سوداني الخرطوم المبكرة كما أن مقابرهم وجدران معابدهم قد زينت بتمائيل الأسود (أباداماك) والكباش (آمون) كما اشتهروا باستخدام الأقواس والسهام كالإثيوبيين أي النوبة السودانيين (17). ولا شك في ذلك إذ شهد المؤرخون بوجود جنود من السود "رماة الحندق" في الجيش القرطاجي خلال الحملة الصقلية عام 480 ق.م، كما وجدت هياكل هؤلاء الجنود السود العظمية في المدافن المختلفة (18).

لهذا كله وكما أسلفنا الإشارة فقد ارتسمت علامات استفهام عديدة عما إذا كانت حضارة غانا هي امتداد لحضارات النوبة السودانية في وادي النيل؟؟ وقد حدد تشانسler وويليامز Wilams السؤال بقوله عما إذا

كانت مملكة غانا هي الامتداد الغربي للمملكة الإثيوبية أي الممالك النوبية السودانية؟ حيث لاحظ (ويليامز) بدوره التابع الزمني بين المملكتين في الشرق والغرب، وأن مملكة غانا قد قامت في أعقاب حكم آخر فرعون سوداني لمصر في حكم الأسرة الخامسة والعشرين في القرن السابع قبل الميلاد (19).

ترجح أغلب المصادر التاريخية أن السكان الذين يعيشون اليوم في أرض بلاد السنغال هم أصلاً من المجموعة الحامية التي هاجرت من حوض النيل في السودان الشرقي (20). ويؤكد ذلك المسعودي بقوله إن حكام غانا الأوائل جاءوا إليها من الحبشة "أى السودانى" في القرن الأول الميلادي وبهم دماء عربية. وربما يقصد أنهم من الجنس النوبي "اللاعربي واللاإفريقي" وأنهم استقروا وسط الزوج الذين يتكلمون لغة الماندي (الماندنجو) حتى تغيرت ألوانهم (21). وفي ذلك ارتباط بما تدعيه قبائل المانديجو مؤسسو دولة مالي بأنها جاءت أصلاً من الشرق من وادي النيل كما يذكر (دولافوس) "Dela fosse" عن (موسى ديجيو) الذي حكم عرش مالي في عام 1200م إنه يدعي النسب إلى بلال الحبشي (النوبي) مؤذن الرسول. (22)

لقد كشفت الحفريات في "كومبي صالح" عاصمة غانا القديمة عن مخزن كبير به أدوات مصنوعة من الحديد وتدل هذه المكتشفات على حضارة متقدمة، كما تدل على شدة وبأس أهل غانا كما وصفهم (الزهري) ذلك بأنهم استخدموا الحديد - وفيه بأس شديد - وكان ذلك سبباً في انتصارهم على ما حولهم من جيرانهم الذين كانوا يحاربون بقضبان من الأبنوس. وكان مما عثر عليه في (كومبي صالح) حراب وسكاكين وروؤس سهام ومسامير

ومجموعة مختلفة من الآلات والأدوات الزراعية، كذلك عثر على مقص حديدي دقيق الصنع<sup>(23)</sup>. ولقد نقل الباحث المصري المثابر واحد الرواد الذين كتبوا عن تاريخ الحضارات السودانية الدكتور علي طرخان عن جونستون Johnston قوله بأن أول تيار للحضارة قد وصل إلى المنطقة من مصر إلى جميع بلاد إفريقيا السوداء جنوبي الصحراء الكبرى بما في ذلك الأسلحة الحديدية من دروع ورماح وبلط وقسي. وأن قبائل المنطقة من التيبو أو التدا TED هي التي أدخلت الصناعات الحديدية والأسلحة إلى إفريقيا الزنجية نقلاً عن مصر. ولم يقل حتى "وادي النيل" ويبدو واضحاً أن الحديد من وادي النيل إلى غرب إفريقيا قد مر بنقاط ومناطق جغرافية واضحة المعالم، حيث مر عبر جبال النوبة ودارفور إلى بحيرة تشاد والكاميرون وشمال نيجيريا وذلك هو الطريق المتعارف عليه بين المؤرخين بطريق السودان Soudanaise La voie وعليه فإن صناعة الأسلحة الحديدية لم تدخل إلى غرب إفريقيا عن طريق الواحات الغربية أو الطريق الساحلي مما يؤكد على مجيء صناعة الحديد من أواسط السودان الشرقي في بلاد النوبة، وكما ذكرنا فإن حضارة غانا قد نشأت مباشرة في أثر انهيار وزوال مملكة مروي (بيرمنجهام إفريقيا). ومما يدل على علاقة وصول الحديد إلى غانا بالتأثيرات النوبية، أن النوبة قد اشتهروا دون غيرهم من الأمم باستعمال الأقواس والسهام. فقد تحدث (البلاذري) في (فتوح البلدان) عن المواجهة بين العرب القادمين من مصر وجيوش النوبة، فذكر بأن العرب شهدت للنوبة بالمهارة الفائقة والبراعة التامة في إطلاق السهام وإصابة الهدف، حيث يعود العرب من المعركة وبهم الكثير من الجراحات وكثير منهم أصيبت عيونهم وفقئت احداقهم فأطلق العرب عليهم



صفة رماة الحدق. وروى شيخ حميري ممن شهد ملاقاته النوبة فقال : "لقد رأيت أحدهم يقول للمسلم أين تحب أن أضع سهمي منك؟ فيقول في مكان كذا فلا يخطئه" (24). فإنه وتحت حكم الملك تنكامانين Tenkamenin والذي يشابه اسمه أسماء ملوك النوبة مثل (تنكاماني) بلغ عدد جيشه مائتي ألف، منهم أربعون ألفاً من رماة القوس والسهم، أي أن جيشه كان يضم فيلقاً كاملاً من رماة الحدق (25). كما ذكر "البكري" أن من بلاد غانا الهامة بلاد سامة، ويصف "البكري" أهل سامة بأنهم يوصفون بالبكم "لعدم النطق باللغة فربما كانوا من بقايا قبائل النوبة المهاجرة" وإنهم يرمون بالسهم المسمومة (26). وفي الربط كذلك ما بين حديد بلاد النوبة وإمبراطورية غانا ما ورد ذكره من أن من أسباب قوة مملكة غانا وسيطرتها على المنطقة إلى جانب امتلاكها للذهب والحديد، سيطرتها على طريق القوافل التجارية للشمال والشرق وإلى إثيوبيا ووادي النيل (27). وفي هذا ما يشير إلى امتداد وانفتاح مملكة غانا تجارياً على بلاد النوبة الأمر الذي أضاف إلى ثرائها وازدهارها. فقد أشار (وليامز) Williams بأنه كانت هناك صادرات وواردات بين غانا وبلاد النوبة (إثيوبيا) وربطاً مع هذا ومع ذكر العلاقات التجارية فقد ذكر "المسعودي" في مخطوط أخبار الزمان ورقة (38-39) بأن التجارة الصامتة أو البكماء التي بدأ بها الاتصال بين العرب والبربر من جهة والأفارقة في غرب إفريقيا من جهة أخرى في مجال الذهب أنها كانت أمراً مألوفاً في تجارة الذهب في الحبشة (السودان الشرقي) وبالتحديد مناطق "بني شنقول". وقد لاحظ "المسعودي" أن الأمر كان يتعلق أساساً بالاحتفاظ بسر أماكن وجود الذهب حفاظاً على الثروة، وخوفاً من السطو أو

الزهد لانعدام الثقة في بادي الأمر في التعامل التجاري مع قوم لا توجد بينهم لغة مشتركة، خاصة وأنهم قد يكونون أكثر منهم بأساً وقوة (28). ومما يثبت اتصال أهل السودان من ممالك النوبة بغرب إفريقيا سلسلة من العادات الملكية والاجتماعية المشتركة ومنها عادة توريث ابن الأخت التي كانت سائدة في بلاد النوبة. ويقول "البكري" عن مملكة غانا "إن سنتهم أن الملك لا يكون إلا في ابن أخت الملك، وهو يشك في ابنه ولا يقطع على صحة اتصاله به. وأن من المعروف أن الملك (السوننكي) تنكامين الذي أشرنا إلى تشابه اسمه مع أسماء ملوك النوبة والذي ولى عرش غانا عام 1063م كان قد ورث الملك عن خاله (بسي) (29). وقد استمرت هذه العادة لدى ملوك مالي إذ يذكر ابن بطوطة عن مدينة (تكدة) التي زارها خلال رحلته إلى مالي أنه شهد سلطانها وهو (بربري) واسمه (إزار) يركب ومعه أولاد أخته وهم الذين يرثون ملكه (30).

ومن بين العادات والمظاهر الاجتماعية المشتركة طريقة اختيار الملوك ودور المرأة في الحكم وخاصة أمهات الملوك، وذلك استناداً إلى نسب الأم في ولاية العرش ودور الملكة في اختيار الحاكم الجديد. وفي مملكة مالي جرت العادة أن تشارك الزوجة زوجها في الحكم وتلقب في لغة الماندنغو باسم (قاسا) ومعناها الملكة أو الزوجة الكبرى مثلما يطلق عليها في ممالك دار فور لقب (الميرم). وقد ذكر ابن بطوطة أن ذلك يعني بأنها شريكة في الملك في قاعدة السودان (31). ويرتبط كل ذلك بالمكانة والنفوذ السياسي والاجتماعي الذي تتمتع به سيدات العائلة المالكة إلى درجة أن بعضهن كن يتولين منصب الكهانة الكبرى. وفي ممالك النوبة كان يشار إلى الملكة الأم، أو الملكة الحاكمة بلقب (سيدة كوش) أو (الكنداكة) وقد حكمت

ممالك النوبة في عهودها المختلفة سلسلة من (الكنداكات) إذ أن العادة قد جرت بأن تحكم البلاد بعد وفاة زوجها الملك لأن الزوجة التي تعيش بعد وفاة زوجها الملك تصبح الكنداكة، أي الحاكمة، وقد حكمت ممالك النوبة من الكنداكات من اشتهرن مثل : "أماني شختي" و "أماني تيري" وغيرهن كثيرات<sup>(32)</sup>. ومن هذه العادة سرت عادة انتساب سلاطين مالي وبرنو ودارفور إلى أمهاتهم مثل سلطان مالي العظيم كانكان "موسى توفى عام 1337م" والذي نسب إلى أمه (نانا كانجو) وكذلك الشأن في إمبراطورية البرنو مثل الماي إدريس بن حفصة "المتوفى في عام 1376م" والماي داوود بن فاطمة "المتوفى عام 1386م" <sup>(33)</sup>.

ولعل في هذه الخلفية التاريخية ما يفسر نفوذ المرأة ودورها الاجتماعي في ممالك غرب السودان ومنها مملكة دارفور كما لاحظ ذلك ابن عمر التونسي حول تحكم المرأة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسنعرض لنماذج من ذلك لدى حديثنا عن المزاج السوداني في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ومن العادات الاجتماعية التي تثبت اتصال النوبة بممالك غرب إفريقيا عادة دفن الملوك إذ قال "البكري" .. (وإذا مات ملكهم عقدوا قبة عظيمة من خشب (الساج) ووضعوها في موضع قبره ثم أتوا بسرير "عنقريب" قليل الفرش والوطا فادخلوه في تلك القبة - أي أنه لا يدفن داخل أهرامات - ووضعوا معه حليته وسلاحه وآنيته وادخلوا فيها الأطعمة والأشربة واغلقوا عليه باب القبة وجعلوا فوق القبة الحصر والأمتعة ثم اجتمع الناس فردموا فوقها التراب) <sup>(34)</sup>.

ولعل عادة وضع الميت على سرير (عنقريب) قليل الفرش، والدفن في قبة وقيام الناس بردم التراب من العادات التي لا تشير إلى اتصال النوبة بأهل

غرب إفريقيا فحسب، لكنها تدلنا في الوقت ذاته على أن هذه العادة قد استمرت لدى أهل السودان جميعاً في العصور الحديثة وبعد انتشار الإسلام في سائر المنطقة. ومن ناحية ثانية يؤكد المؤرخ الجزائري "عبد القادر زبادية" على تشابه الملبس بين ملوك النوبة وملوك غرب إفريقيا الذين يتحلون بحلي النساء في العنق والذراعين ويجعلون على رأسهم الطراوير والقلنسوة كعادة ملوك النوبة "أنظر رسم تمثال بعانخي" وعادة ملوك دار فور لبس الطراوير كما وصفها التونسي ومن بعد كعادة ملوك وسلاطين سنار" الطاقية أم قرينات" والتي هي أشبه بقلنسوة تهارقا وبعانخي ذات الثعبانين. وإذا لا يفوتنا أن نذكر مرة أخرى أن بعض أهل غانا في منطقة تسمى (زافقو) يعبدون الثعبان العظيم فإن المؤرخ عبد القادر زبادية يذكر في ذات المرجع المشار إليه بأن المعمار الذي ينتظم المنطقة السودانية الصحراوية الممتدة جنوبي الجزائر والمغرب إنما يعود للطراز النوبي القديم والذي اتخذ فيما بعد صفة الطراز السوداني "Sudanic Type". ومثل هذا المعمار موجود الآن في مدن الجزائر الصحراوية الجنوبية مثل مدينة (ورقلة) أو (ورقلان) كما جاءت في الكتب القديمة. وتضم هذه المدينة متحفاً يحمل طابع المعمار السوداني النوبي وقد أطلق عليه اسم "متحف السودان" نسبة لحضارة السودان وادي النيل وقد بنى على شكل المعابد النوبية القديمة وهو مطابق في أسلوبه المعماري لمعبد الأسد (اباداماك).

ومما يدل كذلك على التشابه القائم في الحضارة العمرانية أن "كومبي صالح" عاصمة غانا الأولى والتي وجدت في مخازنها أسلحة وأدوات الحديد الزراعية كانت توصف ومدن غانا الأخرى بأنها مدن الحجارة "Cities of Stones" وهي تشبه في ذلك مدن ممالك النوبة عندما

غزاها الاكسوميون والتي جاء وصفها في مسلة الغزاة "عيزانا" أو (أذينة) بأنها مدن الحجارة وهذا من الأسباب التي جعلت (تشانسلر وليامز) يجزم باعتقاده أن حضارة غانا السودانية إنما هي امتداد للحضارة السودانية النوبية (35)

ونخلص من ذلك إلى أن المنطقة ما بين السودان وادي النيل وغرب إفريقيا (منطقة الحزام السوداني) ظلت منطقة منفتحة وسالكة مع الهجرات، وتدفق المجموعات البشرية، وحيث لم تقف الصحراء عائقاً أمام تدفقاتها. ومع وجود حاجز الهضاب والساحل في الشمال والغابات المدارية في الجنوب فقد أصبحت هذه المجموعات تتحرك في خط أو حزام "أفقي" شرقاً وغرباً. وقد أدى ذلك بدوره إلى تحرك المجموعات النوبية غرباً مع تداعي وانهيار الممالك النوبية في الشرق، عندما أدت هجرات الممالك النوبية نحو الغرب إلى نشوء وتكوين الممالك السودانية في غرب إفريقيا في عملية أشبه ما تكون بعملية تبادل المشاعل أو عملية التسليم والتسلم، بأن تنهار مملكة سودانية في (الشرق) لتنهض مكانها مملكة سودانية أخرى في (الغرب) وعلى طول امتداد الحزام السوداني.

وبذات القدر فقد أدى ذلك إلى تحرك المجموعات القبلية في غرب إفريقيا نحو الشرق مع إشتغال هذه القبائل بالرعي والزراعة وفي رحلة بحثها المستديم عن مناطق الرعي والزراعة على مواقع الأنهار المتشابهة من السنغال والنيجر حتى النيل. ولعل من أبرز هذه القبائل (الفولاني) الذين ذكر عنهم الدكتور "يوسف فضل" أنهم يتجولون في بلاد السودان طوال عشرة قرون وأن أصلهم مصدر خلاف بين العلماء حيث يرجح البعض بأنه ربما كانت لهم صلة بالنوبة (36)، سوى أنه ومع أنهيار ممالك النوبة

تعرضت طرق الاتصال بين أجزاء الحزام السوداني إلى نوع من الفتور وانقطاع الاتصال وذلك بسبب غياب السلطة السياسية المركزية القوية التي تتحكم في الطرقات، وبسبب غياب حالة العمران والسكان مع انتشار حالة الفوضى على يد القبائل والمجموعات التي تفرقت أيدي سباً، فأصبح قطع الطريق هو السبيل الوحيد لكسب العيش. فدرج حكام ممالك غرب إفريقيا فيما بعد إلى سلوك طريقين إلى الحج. طريق غربي صعيد مصر عن طريق الواحات أو الطريق الساحلي المغربي. فقد أشار إلى ذلك "العمري" بأن بلاد غانا ومالي وما معها يسلك إليها من غربي صعيد مصر على الواحات في بر مقفر تسكنه طوائف من البربر والعرب حتى يصل إلى عمران يتصل بمالي وغانا. والقوافل تتجنب طريق السودان الشرقي إلى البحر الأحمر خوفاً من قبائل البجة والدناكل "قبائل العفر"<sup>(37)</sup>. ومن ذلك أن (منسا سيكرة الأول) سلك طريق القوافل إلى واحات مصر عام 1308م كأول ملك سوداني غربي يقوم برحلة الحج، وعند عودته سلك طريق البحر الأحمر، حيث قتل على أيدي الدناكل أو (الدناقل) وهي قبائل متجولة على ساحل البحر الأحمر من ناحية الجنوب، إلا أن رجاله واصلوا رحلتهم حيث أودعوا جثته لدى ماي "ملك البرنو"<sup>(38)</sup>. لذلك فإن منسا موسى عظيم مالي وفي رحلته إلى الحج عام 1324م اتجه شمالاً إلى مدينة (ولاتة) ثم إلى ساحل (تونس) مما أتاح للأوروبيين مشاهدة موكبه. أما في طريق عودته فقد ضل الطريق عند البحر الأحمر وتعرض لنهب ثروته حتى نفذ زاده فأكل لحم الحيتان حتى وصل إلى السويس ومن هناك سلك طريق القوافل من القاهرة إلى طرابلس إلى واحة الكفرة حتى وصل إلى منطقة بحيرة تشاد<sup>(39)</sup>.

وفيما سردنا يدل على حقيقتين، الأولى هي أن الطرقات والدروب بين السودان وادي النيل وممالك غرب إفريقيا قد سادها الفتور والانقطاع في الفترة ما بين انهيار الممالك النوبية وقيام الممالك السودانية في غرب إفريقيا، تلك الـكان قد أصبح فيها تأثير الممالك النوبية على قيام الممالك السودانية في غرب إفريقيا حقيقة واقعة. أما الحقيقة الثانية فإنها تتمثل في أن طرق الاتصال بين مصر وغرب إفريقيا لم تنشط لتحث تأثيرها إلا في بداية القرن العاشر مع رحلات الحج التي قام بها ملوك غرب إفريقيا. الأمر الذي يستبعد أية تأثيرات مباشرة من الحضارة الفرعونية المصرية على مناطق غرب إفريقيا كما يعتقد بعض العلماء. وأن هذه التأثيرات وفي حالة حدوثها لم تتم إلا بواسطة السودان وادي النيل كما أشيع عن نقل الحديد واللغة الهيروغليفية مباشرة من مصر إلى غرب إفريقيا وبما أن كل تلك الظروف والأحوال التي سردناها والتي سادت ما بين القرن الرابع والعاشر الميلادي قد أدت بالفعل إلى تنشيط طرق التبادل التجاري وهذه حقيقة واقعة، إلا أن الحال سرعان ما تبدل مع تدفق القبائل العربية على السودان وادي النيل والمنطقة الإفريقية، فيما بعد القرن الثامن الميلادي من ناحيتي الشمال والشرق، وأن كل ذلك قد جاء بصورة تدريجية وبطيئة تاريخياً، فإن طريق السودان La voie Soudanaise كان من أهم الطرق نشاطاً في تدفقات القبائل العربية عبر وادي النيل وكردفان ودارفور إلى داخل منطقة غرب إفريقيا، مما نتج عنه قيام الإمبراطوريات الإفريقية العظيمة والمتاخمة لسودان وادي النيل في كانم وبرنو وباكرمي ووداي إلى جانب مملكة دارفور وتقلّى ثم سنار حيث بدأ الانفتاح العربي الإفريقي الأكثر عمقاً، والذي تمثل في ربط إمبراطوريات السودان العظيمة في حزام سوداني واحد من غانا في القرن العاشر إلى سنار في القرن السادس عشر الميلادي.

لقد أدى فتح القبائل العربية لمسالك الطرق ما بين السودان وادي النيل وغرب إفريقيا إلى تشجيع قبائل غرب إفريقيا المسلمة إلى سلوك طريق السودان إلى الحج وبصفة خاصة قبائل (التكرور) "Tukolor" أصحاب أول مملكة إسلامية في غرب إفريقيا وذلك رغم طول المسافة ووعورة الطريق. وفي البداية كان الحج يسلك الطريق التجارية السالكة والمعروفة للأسباب التي ذكرناها ما بين شمال وغرب إفريقيا وطريق الساحل المغربي حتى يتمكنوا من الانضمام إلى قافلة الحج الرئيسية في بنغازي وطرابلس نحو مصر. أما هذا الطريق فيتخذ كل من يستطيع شراء أو الحصول على جمل لقطع المسافة بسبب الرحلة الشاقة والخطرة عبر الصحراء، وكان يسلكه عدد قليل من الناس أما أغلبية أهل غرب إفريقيا فهم من الفقراء الذين لا يملكون الإمكانيات المادية التي تجعلهم ينضمون إلى الركب السوداني والركب المغربي المتجه إلى الأراضي المقدسة عبر ساحل البحر الأبيض المتوسط. ولذلك فقد ازدادت رغبة الذهاب إلى الحج مشياً على الأقدام عبر طريق السودان خاصة لدى قبائل الفولاني الذين يقطنون منطقة فولتا العليا أو بوركينا فاسو الحالية فقد ذكر (فانسان مونتاي) أن هؤلاء عادة ما يعبرون مناطق كردفان ودارفور إلى مديرية النيل الأزرق. وقد تحدث عن أناس استغرقت رحلة حجهم عشرين عاماً لأنهم يعملون في طريقهم إلى الحج<sup>(40)</sup>. وفي عام 1689م أبدى الراهب الأب (غابي) إعجابه بمسلمي إفريقيا الغربية الذين يعبرون 1200 فرسخاً 30 ألف كلم سيراً على الأقدام عبر السودان للذهاب إلى الأراضي المقدسة وذكرت (اتيل ميللر) (Miller.A) أنها زارت قرية لقبيلة من الهوسا جنوب كانو أدى سكانها جميعهم فريضة الحج<sup>(41)</sup>.

وعندما قامت مملكة سنار الإسلامية في السودان ازدادت رغبة أهالي غرب إفريقيا في الذهاب إلى الحج عن طريق السودان وذلك لتلقى العلم في



خلاويها ومساجدها. ومن تلك الرحلات رحلة المجاهد الإسلامي الكبير الحاج عمر سعيد تال الفوتى عبر السودان في الفترة ما بين 1827م - 1830م وإقامته في مملكة البرنو المتاخمة لدارفور في غرب السودان.

وقد أدى تنشيط هذه الطرقات ما بين وادي النيل وغرب إفريقيا إلى ظهور طرق ودروب فرعية عديدة تخترق السودان وتتفرع حتى نحو صعيد مصر. ولعل نشاط هذه الطرق يُعد من العوامل التي أدمجت صعيد مصر في أراضي منطقة الحزام السوداني امتداداً لما كانت تمثله أراضي النوبة السفلى والعليا من حضارة واحدة. ومن تلك الدروب الطريق الصحراوي الرئيسي الذي يمر من كردفان ودارفور إلى أسسيوط وأسوان وإبريم وكرسكو والذي يطلق عليه اسم (درب الأربعين) والذي يتفرع بدوره غرباً إلى منطقة بحيرة تشاد، ولذلك لا غرابة في أن نجد بأن أوسع وأكبر الطرق في كل من أم درمان وأنجمينا عاصمة تشاد يطلق عليه اسم شارع الأربعين وذلك باعتباره (بداية) الطريق من عاصمة تشاد و (المدخل) إلى عاصمة السودان القديمة أم درمان. والذي كانت تطرقه القوافل في الماضي.

ومن صعيد مصر يتفرع طريق آخر من أسوان إلى جانبي البحر الأحمر حتى منطقة كسلا وحوض القاش ثم يمتد هذا الطريق راجعاً غرباً إلى منطقة النيل الأزرق حتى دارفور إلى وداي وباقرمي وكانم وبرنو. كما أن هناك طريقاً آخراً يمتد من أسسيوط عبر الواحات (غربي وادي حلفا) حتى بلاد كانم ويتفرع إلى دارفور. وطريق آخر من أسوان - كرسكو إلى (أبو حمد) حيث يتفرع أحدهما إلى النيل الأزرق والآخر إلى كردفان ثم إلى منطقة بحيرة تشاد (42). ولا تكمن أهمية هذه الطرق والدروب في كونها مجرد مسالك جغرافية بين أطراف الحزام السوداني، بل تتمثل أهميتها في دورها كمنافذ ناقلة لثقافة هذا الحزام. فقد أسهم هذا الطريق الأخير في

بلورة وانتشار المذهب المالكي والطرق الصوفية ما بين صعيد مصر وأواسط السودان وأقاصي غرب إفريقيا والمغرب العربي. كما اسهم من ناحية الغرب في ربط السودان وادي النيل بأقاصي بلاد غرب إفريقيا حتى السنغال، ومعاهد تمبكتو، وجنى وغاو، حيث يتفرع من هذا الطريق طريق ثالث يمتد شمالاً وغرباً حيث يتصل بزوايا التيجانية في تمبكتو وسوكوتو ثم ينحدر نحو بحيرة تشاد ودارفور ووداي وبرنو وهو الطريق الذي انتشرت من خلاله الطريقة التيجانية في سائر أرجاء المنطقة السودانية حتى صعيد مصر. ويستكمل هذا الطريق طريق آخر يتجه من الواحات شمالاً هو طريق القوافل من طرابلس وبلاد المغرب بقسميها الأوسط والأقصى، إلى شمال السودان ثم يتبع مجرى النيل جنوباً إلى مناطق سنار والجزيرة وهو الطريق الذي سلكه المغاربة من غير القادمين من الأزهر الشريف في وفودهم على سلطنة سنار، قادمين من الينبوع المراكشي ومركزه في مدارس فاس ومراكش والقيروان (43). لقد امتدت رقعة الأرض السودانية كحزام حضاري واحد ومنفتح قبل أن تنضب مياه صحرائه التي تغذي كل من النيل، والنيجر، فتربط بينهما، حتى ظن الجغرافيون العرب أنهما نيل واحد. ومنذ أن وجدت آثار إنسان العصر الحجري المتشابهة في منطقة (الشاهيناب) شمال أم درمان بمثلما وجدت في منطقة (أسيلا) شمالي شرق مدينة تمبكتو. ولا يزال المسافر ما بين النيجر والنيل " Nil " Du Niger Au يشهد وديانا كثيرة تمثل قيعانها وآبارها وواحاتها ما كان يربط بين أجزاء الحزام الواحد من أسباب النماء والرخاء. ثم جاء الجفاف إلى الصحراء فلم يفرق بين أرجاء الحزام الواحد، مع هجرة وتمازج العناصر البشرية من صيادين ورعاة ومزارعين ثم تجار. وقد أدى هذا التمازج والانصهار البشري إلى المزيد من التقدم في ركب الحضارة. ومنذ أن عرف إنسان هذه

المنطقة الجمل عام 1200 ق.م ثم عمل بالزراعة واتصل بحضارات الشمال عابراً الصحراء على صهوة الجمل "سفينة الصحراء" فاجتاز بحار الرمال والكتبان. ومع قيام المدن التجارية والمدنية الحضارية الأولى ازداد نشاط التحرك البشري داخل الإقليم حتى قيام الإمبراطوريات السودانية الشامخة. وبذلك لم تمثل الهجرات داخل المنطقة الإفريقية عنصراً سلبياً كما ذهب إلى ذلك شانسلر وليامز Williams.CH في كتابه (تخطيم الحضارة السوداء) of Black Civilization Destruction والذي عالج فيه مفهوم الهجرة في إطار نظريته العرقية السوداء للحضارة الإفريقية. إذ يعتقد بأن ظاهرة الهجرة وصمت بها الشعوب الإفريقية السوداء والتي صارت في حالة هجرة مستمرة أبدية مما أدى إلى اقتلاع الشعوب والقبائل من جذورها المكانية. وقد أشار بأن من العوامل المدمرة التي تسببت في الهجرة إلى جانب الكوارث والجفاف زحف الشعوب الآسيوية والقوقازيين على الشعوب السوداء ومنهم العرب والبربر والأوربيين من الإغريق والرومان مما دفع الأفارقة للنزوح عن أرضهم الأم مهاجرين داخل إفريقيا (44). وبينما يعالج "ويليامز" نظرية الحضارة والحضارة الإفريقية على وجه الخصوص، فقد أخذ التعميم حول ظاهرة الهجرة ما بين مفهومي الغزو (INVASION) والاتصال والتفاعل الحضاري (Acculturation) ومما يدل عليه الواقع الإنساني والاجتماعي والديمقراطي الإفريقي، إذ أن الشعوب والدول الإفريقية المغلقة "LAND LOCKED" والتي لم تهجر إلى الآخرين أو يهاجر إليها الآخرون، والتي لم تتصل أو تتفاعل مع الآخرين بما في ذلك جيرانها، لازالت هي أكثر الشعوب تخلفاً وإنغلاقاً. لقد أسس (ويليامز) نظريته على معايير عنصرية بحتة أسود وأبيض Black And White متجاوزاً الحقيقة التاريخية بأن التمازج الذي حدث عبر عصور طويلة بين العرب والبربر

والطوارق والتيبو والمورين والفولاني قد انتج شعباً إفريقيًا خالصاً له مميزاته وخصائصه الحضارية الإفريقية الخاصة وهي ما نصفها بمجموعة الشعوب السودانية التي قامت ببناء أعظم الحضارات الإفريقية، والتي أثبتت للعالم أن إفريقيا قارة مضيئة لها ماض وتاريخ وحضارة. وإلا فإنه يمكننا أن ندعي بأن الأفارقة الأمريكيين ليسوا بمواطنين أمريكيين داخل النسيج البشري الأمريكي المتشابك بما فيه الرجل الأوربي الأبيض الذي وفد على أرض الهنود الحمر (السكان الأصليين)، كما إنهم لا ينتمون إلى واقع التقدم الحضاري الأمريكي الحديث وبمن فيهم الكاتب نفسه. إن (الاعراق) شيء و(الحضارة) في مفهومها الشامل شيء آخر إذن فكم هي الأعراق التي تكون إنسان (جامايكا) اليوم من عرق أوربي وأوربي لاتيني وصيني وهندي وعربي وإفريقي، ومن هم بناء الحضارة الأمريكية الحديثة؟؟؟ إن ظاهرة التمازج والاندماج البشري إنما تتجاوز نظرية (ميردوخ) التي تنكر على الأفارقة إفريقيتهم، وحضارتهم الإفريقية، تلك النظرية القائلة بأن الشعوب الإفريقية قد جاءت إلى إفريقيا من خارج القارة "out of africa" وفي وقت لاحق، وهي تلك النظرية التي ترمي إلى إلغاء كل التراث الحضاري للقارة وبجرة قلم بما في ذلك الحضارة الفرعونية والنوبية. فهي تقول بأن الكوشيين والأقزام والباننتو والماساي والبوشمن أصلهم قوقازي<sup>(45)</sup>. فالأعراق تتداخل وتتبدل ولكنها تُكون في النهاية ثقافة واحدة لها خصائصها المشتركة. وهي في النهاية ثقافة إفريقية أصيلة. أن ما يحكم في عملية الاتصال الحضاري بين الشعوب هو عما إذا كان هذا الاتصال يأتي في إطار الحوار السلمي بين الحضارات والامتزاج فيما بينها "Amalgamization" أو أنه يأتي بهدف الغزو "invasion" والنهب للموارد والثروات "المفهوم الاستعماري والإمبريالي". فالنازحون الأوائل

جاءوا إلى المنطقة الإفريقية الزنجية يحملون معهم الأدوات الحضارية المتقدمة والتقنيات الزراعية مثل المحراث والساقية وأوعية الفخار، كما حملوا معهم أنواع جديدة من الحبوب الغذائية ثم حملوا في مرحلة لاحقة فنون التجارة المختلفة في إطار عمليات التبادل الإنساني السلمي، بينما انزوت شعوب إفريقية بعيداً عن كل هذه التيارات في الغابات الاستوائية والأحراش والمستنقعات مثل الأقزام والبوشمن. ورغم أصالتهم الإفريقية الزنجية فإننا لا نستطيع أن نقول بأنه كانت لهؤلاء حضارة إفريقية في يوم من الأيام، بل لا زالوا شعباً إفريقياً بعيداً كل البعد عن كل تيارات التقدم الحضاري والإنساني. فقد احتفظ هذا الإنسان بعرقه الإفريقي ولكنه احتفظ في ذات الوقت بتخلفه الحضاري "مرحلة العصر الحجري".

فالعرب عندما وفدوا إلى المنطقة السودانية قاموا أول ما قاموا بملء الفراغ الحضاري من خلال التسميات التي أطلقوها على معالم المنطقة الرئيسية. الصحاري والسواحل وغيرها، وذلك لأن حضارة العرب هي في حد ذاتها حضارة صحراوية تحمل في قاموسها هذه المسميات. أما عملية التأثير والتأثر اللاحقة فلم تكن قائمة في العلاقة بين العرب والأفارقة على أساس عرقي بل كانت تحكم هذه العلاقة في مرحلتها الأولى عملية التفوق (الحضاري) والمعرفة "Know-How" وليس التفوق (العنصري) بينما كان الجنوب فاقداً للمؤهلات التي تجعل له مكاناً متقدماً في عمليات التبادل الإنساني. فلم تأت ظاهرة الرق والاسترقاق على أساس عرقي، كما يروج لذلك الأوروبيون وغلاة الزنوجة، بل جاءت داخل إطار التعامل التجاري والاقتصادي، وذلك في ضوء الدور الذي يؤديه زنجي الجنوب الإفريقي من خدمة في المجال الاقتصادي والتجاري، بينما لا يملك هذا الإفريقي أية مؤهلات معرفية أو علمية ولأن كل مؤهلاته تكمن في قوته الجسدية

والبدنية، فقد أوكلت إليه مهام العمل إما في حقول الزراعة أو في المنازل "Domestic Servant" ومما يدل على ذلك أن زعماء وشيوخ القبائل الإفريقية هم أنفسهم الذين ابتدروا ظاهرة التبادل التجاري بالرقيق. ولما كانت حاجة العرب للرقيق محدودة بالعمل في المنازل بحسبان أن الزراعة لم تكن في دائرة اهتمامات المجموعات العربية آنذاك، فقد ازدهرت وتطورت تجارة الرقيق عند وصول الأوربيين إلى شواطئ إفريقيا الغربية في القرن السادس عشر الميلادي وبحسبان أن تطور ظاهرة الرق في إفريقيا قد جاء مرتبطاً بالتطور الاقتصادي من الاقتصاد الصناعي في أوروبا إلى الاقتصاد الزراعي في الولايات المتحدة، الأمر الذي دفع بالأوربيين إلى نقل الأفارقة للعمل في مزارع القطن والقصب والكاكاو في الدنيا الجديدة. ومما يبريء ساحة القبائل العربية والبربرية والمورية الوافدة من الشمال من تهمة إقامة علاقات التبادل مع قبائل الجنوب على أساس عنصري، أن هذه القبائل العربية والبربرية والمورية لم تقم في بدايات اتصالاتها مع العناصر الإفريقية الجنوبية باستحداث نظام اجتماعي ثم سياسي قائم على الأساس العنصري، بمثلما استخدمت دولة جنوب إفريقيا نظام الميز العنصري. وأن العلاقات بين المخدم "Patron" العربي والمستخدم الإفريقي (Boy) لم تكن كالعلاقة بين السيد الأبيض الأمريكي والعامل الزراعي الإفريقي والتي كانت وبوضوح علاقة بين سيد "Master" وعبد "Slave". ومما يؤكد قيام العلاقات بين العرب والأفارقة في المنطقة السودانية على أسس تجارية واقتصادية وليست على أسس عنصرية، كما يذهب إلى ذلك (تشانسler وليامز) أنه ومع تطور الاقتصاد الزراعي والصناعي في منطقة الحزام السوداني وتطوره من مجرد اقتصاد تجاري صحراوي، ومع تمليك الاستعمار الأوربي فيما بعد لإنسان الجنوب الزنجي لأدوات الإنتاج

الاقتصاد الزراعي والصناعي، فقد أصبحت قبائل الجنوب الإفريقي الزنجية في المنطقة السودانية هي الأكثر ثروة وغنى بينما ظلت القبائل العربية والبربرية والمورية في الشمال ترزح تحت التخلف الاقتصادي والاجتماعي كما في مالي والنيجر وتشاد.

وإذا كنا قد تناولنا مفهوم الهجرة في مستوياتها التاريخية القديمة وتأثيرها الحضاري والإنساني في منطقة الحزام السوداني بالوقوف على الأثر المباشر لهجرات المجموعات النوبية المبكرة ثم اتصال العرب بمناطق غرب إفريقيا وأثرها في تكوين ثقافة وحضارة هذا الحزام، فإننا نقف وبالمقابل لدى هجرات المجموعات القبلية من غرب إفريقيا نحو الشرق السوداني الإفريقي وما أحدثته من تأثير.

فقد بدأت الهجرات الجادة والمؤثرة من غرب الحزام السوداني إلى شرقه مع قيام أولى ممالك غرب إفريقيا وهي مملكة (التكلور) "Tuklore" في منطقة فوتا السنغالية وذلك في حوالي عام ألف ميلادي. وقد أطلق فيما بعد على أهالي تلك المملكة أسم (التكرور) أو (التكاير) أو (التكارنة) فأصبح هذا الاسم يطلق على جميع الأجناس الوافدة من غرب إفريقيا نحو الشرق إلى السودان وادي النيل، رغم اختلاف الجهات التي يفدون منها، وقد تكرر هذا الاسم "التكرور" نسبة لأن مملكتهم كانت هي الأقوى والأكثر شهرة، وهي أول مملكة أتصل بها مسلمو الشرق من السودان ومصر والحجاز. وقد كانوا أول من أعتنق الإسلام وقام ملوكها برحلات إلى الأراضي المقدسة. ومما يدل على ذلك أن الرواق الذي أفرد لأهالي غرب إفريقيا في الحرم المكي، قد حمل أسم رواق التكرور. ويعتبر بمثابة الملحقية الثقافية لبلاد غرب إفريقيا في بلاد الشرق. كما أن السلطان منسا موسى ورغم كونه ملكا على مملكة مالي فقد لقب بسلطان (التكرور). وفي هذا دلالة على أهمية البعد الثقافي

الديني في العلاقات ما بين عرب ومسلمي الشرق وأفارقة الغرب من المسلمين. وفي ذلك اعتبار خاص لوجود مملكة إسلامية إفريقية وسط محيط وثنى هائل، سوى أن هناك من المؤرخين من أدرك خصوصية المصطلح وارتباطه بجنس محدد. فقد ذكر "ياقوت الحموي" أن تكرور بلاد تنسب إلى قبيل من السودان جنوبي المغرب وأن أهلها أشبه بالزنوج "سودانيين" (47). كما ذكر "أبو الفداء" في خبر له عن أمم السودان أن منهم التكرور وهم على غربي النيل "نهر السنغال" وأن بلادهم جنوبية غربية (47). ويعني بذلك منطقة فوتا السنغالية كما أشرنا من قبل. كما أوضح (ماكمايكل) الفرق بين التكرور والأجناس الأخرى القادمة من غرب إفريقيا مثل (الفولاني) أو (الفلاتة) فقال عنهم "وهم يختلفون في ألوانهم وتقاطيع وجوههم عن الفلاتة (48).

ومما ساعد على تكريس هذا المصطلح (ثقافيا) علماء غرب إفريقيا أنفسهم ومن بينهم السلطان (محمد بيللو) صاحب (إنفاق الميسور). والذي قدم تعليقا على تصنيف "إبن خلدون" للمنطقة بوضع بلاد السودان حسب تدرجها الجغرافي، واضعا بلاد التكرور في أقصى الغرب، فأشار السلطان (محمد بيللو) بأن المقصود هو تاريخ هذا القطر كله من بلاد "فور" بالسودان الشرقي إلى بلاد "فوتا" السنغالية في السودان الغربي (49). وبينما أطلق السلطان بيللو لفظ (التكرور) لتعريف بلاد السودان التي دخلها الإسلام في ذاك الحين من المحيط الأطلسي إلى وادي النيل، فلا يفوتنا أن نشير بأنه وبذلك قد حدد منطقة الحزام السوداني وأضاف تأكيداً جديداً لتعريف ذلك الحزام. وبذلك فقد أصبحت لفظة تكروري تعني (سوداني). بل أن "المقريري" في خطه قد ذهب إلى أبعد من ذلك فاستخدم لفظ (تكرور) ليشمل إثيوبيا. ولعله يعني بذلك حضارة النوبة



في وادي النيل <sup>(50)</sup>، أي جميع السودان. ويضيف ذلك تعريفاً جديداً لحدود الحزام السوداني خاصة وأن هجرة واستيطان (التكايرير) قد امتدت حتى تخوم الهضبة الحبشية "إثيوبيا" على حدود السودان الشرقية. وفي هذا ما يوفر الإجابة أيضاً حول التساؤل عن امتداد وانتهاء السودان إلى منطقة القرن الإفريقي. وعن إسلام أهل تكررور فقد قال عنه البكري "فإن أهلها سودان وكانوا على ما سائر أهل السودان من المجوسية حتى ولى أمرهم (وارجابي) عام 1040م والذي اسلم وأقام عندهم شرائع الإسلام وقال : وتسير من مدينة تكررور إلى مدينة (سلى) أو (سيلا) وغانا مسيرة عشرين يوماً في عمارة السودان، القبيلة بعد القبيلة، حتى تصل إلى مدينة (قلنبو) وأهلها مشركون. وفي مدينة (زافقو) صنف من السودان يعبدون حية كالثعبان العظيم <sup>(51)</sup>. بما يثبت استمرار تأثرهم بآلهة النوبة كما سبقت الإشارة إلى ذلك وكما ذكرنا وعند قيام سلطنة سنار أزداد تدفق التكايرير على السودان وهم في طريق زهابهم وإيابهم من رحلة الحج، للاستزادة من العلم، وكانت سنار بالنسبة لهم مصدر إشعاع ثقافي إسلامي جديد. ومن شدة إقبالهم لتلقى العلم في خلاوي السودان فقد بلغ عدد طلاب العلم من التكايرير في خلوة الشيخ "أرباب العقائد" نحواً من ألف طالب ونيف من دار الفوج إلى دار برنو <sup>(52)</sup>. وهي من أولى خلاوي السودان في منطقة الحزام السوداني في القرن السابع عشر الميلادي. كذلك ومن شدة إقبال الطلاب التكايرير على العلم في مملكة سنار أن الشيخ "القدال بن الشيخ إبراهيم العبودي"، والذي بلغ عدد طلابه من التكايرير ألفاً، أنه قال أن التكايرير فيها قد عرضوا الواحد في ألف وسبعمئة وقد فاتوا في ذلك أولاد العرب، ومعنى أن يعرض الطالب لوحه أي أن يتلو الحوار لوحه من القرآن عن ظهر قلب <sup>(53)</sup>. وقد كان من نتيجة ذلك أن

تلامذة الشيخ "الزين بن الشيخ صغيرون" صاروا شيوخ الإسلام فبالبلاد كلها "بلاد السودان" تجد فقائها وقضاها تلامذته وتلامذة تلامذته إلى أن تغير الزمان (54). كذلك نجد أن الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن بن إبراهيم (أزرق توتي) قد سلك طريق القوم على يد الشيخ احمد (التنبكتاوي) (من تومبوكتو) بوتقة الثقافة العربية الإسلامية الإفريقية. وهو القطب الرباني القاطن بالحرم النبوي الشريف (55). ونجد أن هناك من العلماء السودانين من انتقل للتدريس في غرب بلاد السودان مثل الشيخ أبو سرور الفضلي الجعلي الذي انتقل للتدريس في (دار صليح) وتوفي ودفن فيها (56). ودار صليح أي بلاد الوداي وصلتها القبائل العربية من قبيلتي فزاة وجهينة وهاجرت إليها قبائل المحس في مجموعات كبيرة بقصد التجارة. وقد جاءت هجرات القبائل العربية إليها من بلاد النوبة منذ القرن الرابع الهجري.

وقد أشار الدكتور "يوسف فضل" بأن الإسلام دخل إلى بلادهم على يد رجل جعلي يدعي جامع (صليح) وهو الذي سميت الديار باسمه (57). بينما تشير روايات المحس بأن الرجل "محسي" وليس "جعلي" وإليه تنتمي طائفة محس (توتي) من (العبودية) نسبة إلى قرية عبود (بكسر العين) "إذ أن من ذرية (جامع صليح) الشيخ علي بن عبودي وجده "محمد عجم" أو "محسن" جد جميع المحس ×.

وهكذا ومنذ ألف عام تقريبا ظل أهالي غرب إفريقيا يتدفقون على السودان وادي النيل في طريقهم إلى الأراضي المقدسة. وبما أن هذه الرحلة كانت تتطلب الأموال الوفيرة والكافية، وهي رحلة طويلة تمتد عبر حزام إفريقيا السوداني من المحيط إلى المحيط "From coast To coast" فقد كان لابد لهم أن يعملوا وهم في طريقهم إلى الحج وذلك في أراضي الجزيرة وسنار في وسط السودان وفي طوكر والقاش في شرقه.

ومع ترسبات ثقافة الموروث الصوفي السناري أصبح سكان وسط السودان وسنار وبحكم عاداتهم الحضارية والاجتماعية وقدراتهم الجسمانية غير قادرين على الإنتاج الزراعي إلا بالقدر الذي يكفي حاجاتهم الغذائية اليومية، وذلك كاستمرار لممارسة حالة الزهد الاجتماعي والاقتصادي، وحيث تعودوا على وجود الطعام وهو منحصر في الزوايا والمساجد لدى شيوخ القبائل من المتصوفة، وحيث ظل الشيخ هو مركز القوة الاقتصادية والروحية حتى سارت الأمثال السودانية بمثل قولهم للجائع والمحتاج.. (عينك في السيد تمشي لي خير السيد) أي أنك تعلم أين يوجد مركز الضمان الاجتماعي فلماذا تبحث عن ذلك لدى (خير السيد) وهذا الاسم كناية عن صفة لعبد فقير ومحتاج هو أيضاً.

ولما كانت حضارة القبائل العربية التي كانت تسكن منطقة الجزيرة غريبة على الحضارة الاقتصادية الزراعية فقد كانوا يستخدمون في بداية الأمر العناصر النيلية الإفريقية المحلية من العمال الزراعيين في فلاحه الأرض وهي أعمال شاقة كإدارة الساقية والشادوف والأدوات الزراعية الثقيلة الأخرى كالقنوس والمحاريث والتي تتطلب عملاً شاقاً تحت وهج الشمس المحرقة. ومن هذه العناصر من كان رقيقاً استجلب من المناطق الإفريقية المجاورة وفي إطار مفهوم العمالة الاقتصادية والمفهوم الاقتصادي للرق. وعند صدور قانون منع تجارة الرقيق مع قدوم غردون وكتشنر حلّ العاملون من حجاج غرب إفريقيا مكان هؤلاء فسار بين أهل منطقة الجزيرة الممثل السائر Took our slaves and gave us God the Falata (58).

ورغم صدور القوانين البريطانية بمنع تجارة الرقيق في السودان عام 1899م فإن هذا القانون كان قد صدر وهو يحمل الأهمية القانونية

والسياسية، ولكنه لا يمثل الحقيقة الاجتماعية الماثلة. فإن حقيقة الرقيق كعمال زراعيين في السودان لم تكن تحمل معنى (العبودية) الكاملة والمتعارف عليها كما حدث بالنسبة للأفارقة الزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية، بل كان يميل أكثر نحو مفهوم (العمالة) مقابل الأجر. وأن هذه (العمالة) في النظام الاجتماعي السوداني كانت وكما ذكرنا علاقة بين (مخدم) و (مستخدم) (بفتح الدال) وكان يحكم هذه العلاقة رباطا إنسانيا بين الطرفين، فالرقيق بهذا المفهوم يعتبر ابنا للعائلة.. (فيقولون ولد فلان) وحيث يتمتع الرقيق بكل الامتيازات الإنسانية والاجتماعية التي يتمتع بها أفراد العائلة من مأكّل ومشرب، ومسكن، وملبس، مقابل العمل الذي يؤديه حسب مؤهلاته. وعلى ضوء التعاليم الإسلامية الاجتماعية فقد كانت للرقيق حقوقاً مشروعة ومكتسبة تصل به في بعض الأحيان أن يكون والياً على الناس كقول الحديث الشريف "اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد" (أي أسود) حبشي (سوداني) (كأن رأسه زبيبة). وفي بعض الأحيان وإذا اقتضت الضرورة بحدوث فراغ ما فإن الرقيق يصبح شيخاً أو فكيّاً "فقيها". الأمر الذي لا يوجد في بعض الأديان ومع ظروف التطور الاجتماعي والاقتصادي، أصبح للرقيق الخيار في أن يبقى ضمن أسرة مخدمه أو يذهب لممارسة حياة أخرى حرة ومستقلة. وبظهور مجالات حديثة للعمل سواء في الحقل الحرفي أو العمالي أو الخدمة المدنية بدخول أبنائهم المدارس فيما بعد أخذت ظاهرة الرق تزول تدريجياً من النظام الاجتماعي السوداني.

وعندما حلّ أهالي غرب إفريقيا مكان عمالة الريف الزراعية لم يستغلوا اقتصادياً حسب مفهوم العبودية كحال الأفارقة في ولايات الجنوب الأمريكي. ولم يستورد المزارعون العمال الزراعيين من يوغندا وكنيا

وزامبيا وبتسوانا وسوازيلاند كما حدث فى جنوب إفريقيا العنصرية، بل جاءت هجرة أهالى غرب إفريقيا للعمل فى مزارع السودان طوعية واختيارية، أملت لها ظروف دينية فى المقام الأول، وقامت على علاقة إقتصادية وإنسانية متكافئة تحكمها تعاليم الأخوة الإسلامية. وكان من نتيجة ذلك أن تبوأ أهالى غرب إفريقيا مكانة مرموقة ومتطورة فى النظام الاجتماعى السودانى الذى امتزجوا به، واندمجوا فيه، وصاروا جزءاً لا يتجزأ منه، وهو لا تحده فوارق عنصرية أو إنسانية ملحوظة. وذلك عندما اكتسب إنسان غرب إفريقيا تدريجياً حق المواطنة الكاملة بما فى ذلك الجنسية السودانية وامتلاك الأرض. وقد ساعد على ذلك تجاوزه لمعاناة الغربة (ثقافياً)، من خلال معرفته للغة العربية، و (قانونياً) بالاحتكام إلى مبدأ الأخوة الإسلامية، و (اجتماعياً) و (إنسانياً) من خلال التقارب والتعارف بين القبائل. وقد أدى ذلك إلى تحقيق مبدأ التكامل والتمازج الإنسانى بين الشعوب الإفريقية. وفى ذلك يذهب (ايوب بالامون) (BALAMON) إلى الاعتقاد بأنه ومع استقلال السودان عام 1956م، فإن 65٪ من سكان وسط السودان كانوا أما من غرب إفريقيا أو من أصول قادمة من غرب إفريقيا (59).

لقد جاء ذلك أيضاً من جراء تدفق سكان غرب إفريقيا على السودان ملء الفراغ إبان العهد المهدوي وكانت حروب المهدية قد أدت إلى مقتل العديد من الرجال مما أدى إلى نقص شديد فى اليد العاملة الزراعية، بما أدى إلى إهمال الزراعة إلى جانب ما صاحب أحداث المهدية من نزوح وهجر للأراضي الزراعية حيث انتشرت المجاعات وأشهرها مجاعة سنة 1306هـ وانتشار الأمراض الفتاكة والتي أودت بحياة الأهالي ومن تلك الأسباب ما ساقها "بالامون" (Balmon) أنه وفى عام 1885م قام الخليفة عبد

الله والذي وصفه الكاتب بأنه نفسه من أصل "من منطقة فوتا السنغالية" ولأسباب تتعلق بتوطيد دعائم حكمه، قام بدعوة قبائل المنطقة التي جاء منها "السنغال النيجر - تشاد" للمجيء إلى أم درمان للدفاع عن عقيدة الإسلام (60). ويلمح هنا وبطرف خفي إلى الصراع الذي نشأ في عهد الخليفة عبد الله بين (أولاد البلد) "أهالي إفريقيا" و (أولاد البحر) "القبائل العربية" من الأشراف والتي تقطن أواسط السودان مثل الجعليين والدناقلة والشكرية والكبابيش. ولنا أن نتوقف هنا لدى آراء المؤرخين الأوروبيين في حركة الإفريقية القائلة بأن السودان ظلت تحكمه وتسيطر عليه القبائل العربية والتي تمارس الاضطهاد في حق القبائل الإفريقية. لنقول بأن هذه الفترة وكما يبدو، وعلى العكس قد شهدت اضطهاداً للقبائل العربية من قبل القبائل الإفريقية الأخرى النازحة من غرب إفريقيا إلى درجة عرفنا فيها التاريخ أن الخليفة عبد الله قد مارس التصفية الجسدية في حق زعماء القبائل ذات الأصل العربي، وأحل مكانها قيادات من أصل إفريقي. فقد كان جميع أو معظم قادة جيوش المهدي في عهد الخليفة عبد الله من أصول سودانية إفريقية من غرب إفريقيا ودار فور وجبال النوبة. الأمر الذي حدا بمجموعات القبائل العربية أن تستنجد "بالتدخل الأجنبي" من جانب الحبشة وبريطانيا لرد الاعتبار واسترداد مكانتهم السياسية والاجتماعية وذلك في قول شاعرهم :

(ناساً قباح من الغرب يوم جونا

جابوالتصفية ومن البلد مرقونا

أولاد ناساً عزاز

ذي الكلاب سوونا

يا بابا النقس يالانجليز ألفونا)

ورغم وجود بعض المبالغات في وصف هذا الصراع بين أولاد البلد "الغرب الإفريقي" وأولاد البحر (وادي النيل) إلا أن الحقيقة التي تبقى تاريخيا هي تزايد الاندماج البشري بين أهالي غرب إفريقيا وسكان وادي النيل من القبائل العربية بما أنتج في النهاية العنصر البشري السوداني. وحقيقة الأمر أن هجرة ونزوح أهالي غرب إفريقيا نحو السودان وادي النيل قد تزايدت عندما تردد نبأ ظهور المهدي في السودان فتدفق الآلاف من نحو غرب إفريقيا للانضمام للمهدي ومبايعته واللاحق بركب الجهاد استرشادا بموجهات الشيخ "عثمان بن فودي" بأن الجهاد هو الركن الخامس من أركان الإسلام بدلاً عن الحج ومن لحق بركب المهدي الذي يظهر في الشرق فقد حج إلى بيت الله. ولعل تلك الفتوى هي من الأسباب التي حدثت بسكان غرب إفريقيا للبقاء في السودان دون مواصلة رحلتهم إلى الحج، وقيل إن الخليفة عبد الله قام هو الآخر بتشجيع هذه الفكرة بل قيل إنه قد منع الحج فاكتسب مواطن غرب إفريقيا لقب (الحاج) أو (الحاجة) دون أن يكون قد سافر إلى الحجاز. وقد هاجرت فئات عديدة بل وقبائل كاملة من نواحي غرب إفريقيا إلى السودان بل واتخذت لها سلطنات وكيانات وقرى كاملة تحمل أسماء مواطنها الأصلية التي جاءت منها. ولعل من أهم هذه الهجرات ما تم في عهد ولاية الشيخ (أبو بكر عتيقو) (1837-1842م) عندما هاجرت مجموعات كبيرة من قبائل الهوسا من إمبراطورية السكوتو أي حتى قبل ظهور المهدي وتبعتها هجرات أخرى متتالية ومتعددة حتى عام 1902م وخلال هذه الحقبة هاجرت مجموعات أخرى خلال حروب المهدي في الفترة ما بين 1885-1898م. وعند إدراكهم وفاة المهدي في عام 1885م، ومع زوال شمس المهدي عام 1898م جاورت هذه المجموعات قرب قبة المهدي، وظلت قبة المهدي بالنسبة لهم كبقعة مقدسة اتخذت منها أم درمان عاصمة

المهدي صفتها. بل أصبحت قبة المهدي بديلاً لهم عن الكعبة التي كانوا يزعمون الحج إليها. واكتسب هؤلاء صفة المهاجرين والأنصار<sup>(61)</sup>.

ومع غياب شمس المهدي وراء جبال كرري ومع قيام مشروع الجزيرة في الفترة التي تلت الحقبة المهدي أي في فترة الحكم الثنائي انفتح طريق الحج مرة أخرى. كان الحاج الذي يأتي من غرب إفريقيا معدماً وفقيراً يبحث عن عمل يمول به رحله حجه يسمع وعند دخوله أراضي السودان بالمشروع الزراعي الجديد كما يسمع عن مشاريع زراعية أخرى في شرق السودان في دلتا طوكر والقاش. ولقد أدت الامتيازات الكبيرة التي تمنحها إدارة مشروع الجزيرة للمزارعين إلى جذب النازحين العابرين من غرب إفريقيا، فإدارة المشروع تمنح المزارع قطعة أرض (حواشة أربعين فداناً) وذلك لمدة خمسة أعوام على نظام امتلاك الأراضي والذي صدر في عام 1906م. يعمل المزارع خلال ذلك في استثمار الأراضي الزراعية كما يمنح الري المجاني. على نظام الدورة الرباعية الذي يسمح للمزارع إلى جانب زراعة القطن، القيام بزراعة الذرة والمحصولات الغذائية، كما يمنح المزارع ديناً مقدماً لاستخدام العمالة الصغيرة للمساعدة في الأعمال الزراعية، مع توفير الآلات والأدوات الزراعية. بل تقدم الحكومة ضمانات في حالة فشل أو كساد المحصول وهو أشبه بنظام الإستابكس "Stabex" الذي يعمل به الآن في اتفاقية (لومي) كما توفر الدولة البحوث العلمية والزراعية لإرشاد المزارع، إلى جانب نظام الإسكان والجمعيات التعاونية والمدارس وفصول محو الأمية والتدريب والعناية الصحية، بل وتوفر وسائل الترفيه كالسينما المتجولة والأندية الاجتماعية والرياضية وقد صدرت فيما بعد صحيفة محلية لزيادة الوعي لدى المزارعين. واستمر هذا النظام المعمول به في مشروع الجزيرة حتى عهد السودان وقيام اتحاد مزارعي الجزيرة (ود مدني) ليلعب دوراً قيادياً بارزاً في الحركة الوطنية السودانية منذ قيام مؤتمر الخريجين عام 1938م.



لقد شجعت حكومة الحكم الثنائي أهالي غرب إفريقيا للتدفق نحو السودان لملء الفراغ في العمالة الزراعية والذي شهدته الفترة المهدية وقد منحت الحكومة النازحين القادمين من غرب إفريقيا تسهيلات كبيرة كعدم التشدد في إجراءات دخولهم إلى السودان، فبينما لا يحمل هذا الحاج الفقير معه نقوداً أو زاداً فإنه غير مطلوب منه إبراز جواز سفر أو وثيقة مرور أو الحصول على تأشيرة دخول أو أوراق صحية أو أن يدفع رسوما مهما كانت قليلة.

وهكذا ومع تلك التسهيلات في الدخول إلى السودان والامتيازات التي يجدها المزارع في مشروع الجزيرة، أحدث كل ذلك مفعول السحر في جذب المزيد من المهاجرين والنازحين عبر أراضي السودان، بل والبقاء للعمل. وقد حدث ذلك بصورة أثارت حفيظة فرنسا فحاولت وقف هذا النزيف السكاني عن طريق إنشاء مشروع مماثل في "منطقة السنغال، مالي". ولكن محاولاتها لم تنجح بسبب الوازع الديني والعامل الاقتصادي. وهكذا أتاح نزوح واستيطان أهالي غرب إفريقيا في مشاريع الجزيرة والقاش وطوكر المزيد من التمازج البشري (62).

ولقد دخلت السياسة الاستعمارية طرفاً في عوامل نزوح أهالي غرب إفريقيا. وبينما تمثل ذلك في التنافس بين بريطانيا وفرنسا بعد المواجهة التي حدثت في "فاشودة" وبعد قيام الحكم الثنائي في السودان، فإن بريطانيا قد قامت باتخاذ سياسات بعد مقتل (السير لي ستاك) في القاهرة عام 1924م. تهدف إلى تشجيع هجرة أهالي غرب إفريقيا إلى السودان وذلك ضمن سياسة ترمي إلى إبعاد المصريين عن السودان.

ورغم أن تشجيع بريطانيا لهجرة أهالي غرب إفريقيا إلى السودان لسد النقص في مجال الاقتصاد الزراعي قد أتاح مزيداً من التمازج البشري

السوداني الإفريقي، إلا أن هذه السياسة قد حرمت السودان في ذات الوقت من أن يصبح بوتقة حقيقية للتمازج ونموذجاً مبكراً للتكامل الاقتصادي والإنساني في القارة الإفريقية وقد جاء ذلك نتيجة لانتهاج سياسات من قبل بريطانيا قامت بموجبها بتطبيق الإجراءات التالية.

### أولاً: إبعاد المصريين عن السودان

فقد أرادت بريطانيا إبعاد السيطرة المصرية على السودان في ظل الحكم الثنائي خاصة بعد ظهور الحركات السياسية التي تنادي بوحدة شعب وادي النيل في أوساط الاتحادات والجمعيات السياسية السودانية "جمعية الاتحاد السرية وجمعية اللواء الأبيض. حيث ظهرت هذه الشعارات في البداية كصدى للوعي السياسي والقومي الذي انتظم الدول العربية في مصر والعراق وفلسطين وسوريا والاردن والحجاز، كما أن هذه الشعارات قد جاءت انطلاقاً من مبادئ الكفاح المشترك ضد الاستعمار البريطاني في وادي النيل :

مافيش تاني مصري سوداني

نحن الكُل ولاد النيل

○○○

دا ود عمي ودا ضريب دمي

وأنت شنك طفيلي دخيل

وبغض النظر عن دوافع واتجاهات السياسة المصرية نحو السودان ما بين مفهومي (الاتحاد) و (الاستقلال) والتي برزت صراعاتها فيما بعد حتى نال السودان استقلاله، ورغم نوايا مصر من خلال محاربة الاستعمار البريطاني في السودان، فإن هذه المعركة لم تكن قد حسمت بل قد أدت السياسات البريطانية والرامية لإبعاد المصريين عن السودان إلى إلغاء

احتمالات سياسية بديلة ربما كانت تؤدي إلى الهدف السياسي النبيل الذي يتجاوز كل الشكوك ويحقق شكلاً من أشكال التعايش والتكامل السياسي الاقتصادي والبشري المبكر بين طرفي وادي النيل بالشكل الذي كانت تقوم به هذه العلاقات في الماضي البعيد نحو وحدة وادي النيل والمتمثلة فيما كانت تسمى بحضارة وادي النيل.

### ثانياً: قانون المناطق المقفولة عام ١٩٢٢م

سعت بريطانيا لتطبيق هذه القوانين للفصل الإداري والثقافي ما بين الشق العربي المسلم في شمال ووسط السودان والشق الإفريقي في جنوبه، وبينما شدد المؤرخون السودانيون على أن هذه السياسة قد منعت تدفق الثقافة العربية الإسلامية إلى الجنوب، بما حرم السودان من احتمالات الاندماج والتمازج والتكامل البشري والحضاري، فإن هذه السياسة قد حرمت الجنوبيين أنفسهم من التحرك إلى الشمال للعمل في المشاريع الزراعية في النيلين الأبيض والأزرق في وسط السودان، الأمر الذي كان سيحقق نموذجاً متقدماً لتجربة التكامل الاقتصادي المبكر ما بين الشمال والجنوب. وهو النموذج الأمثل لتحقيق الاندماج البشري وفق مصالح اقتصادية تؤدي بدورها إلى إخماد حالات الصدام والنزاع بين شمال وجنوب السودان وفي وقت مبكر. وذلك في ضوء فعالية (العامل الاقتصادي) القائم على المصلحة الاجتماعية والإنسانية المشتركة في اقتسام الثروة ثم السلطة السياسية، وعلى العكس فقد أدت السياسات البريطانية في تحويل مشاريع التنمية الاقتصادية في وسط السودان إلى شكل من أشكال (الفصل العرقي والعنصري) ما بين أجزاء الوطن الواحد. آخذين في الاعتبار التفاصيل الإدارية الأخرى التي اتخذتها الإدارة البريطانية، ليس في فصل وإبعاد العناصر العربية الشمالية عن الجنوب فحسب، ولكن عن طريق إبعاد

وترحيل العناصر الإفريقية المسلمة من أبناء دارفور وغرب إفريقيا عن الجنوب وحصرهم في وسط السودان وتكريس العزلة الاقتصادية والبشرية لإنسان الجنوب.

وإذا كنا قد تناولنا أثر ظاهرة الهجرة والتبادل الإنساني في إفريقيا كعامل من عوامل الاستقرار والسلام والتنمية والتقدم الحضاري. فإن هذه السياسات الاستعمارية لم تنفصل عن بعضها البعض، فإن سياسات الاستعمار البريطاني "الإداري" في منطقة وادي النيل في الحزام السوداني قد قابلتها وتزامنت معها سياسات الاستعمار "الثقافي" الفرنسي في منطقة غرب إفريقيا، وذلك من خلال سياسات الفصل والتجزئة والتقسيم القبلي والعرقي والديني بين المجتمعات السودانية التي كانت تضمها وتوحد فيما بينها حضارة واحدة. وقد تبدي ذلك من خلال الصراع الثقافي ما بين (الفرانكفون) و (الأنجلوفون) والقائم على أساس السيطرة على حدود إدارية تجمع في داخلها، قبائل ومجموعات إثنية متناقضة منعاً لاحتمالات توحد هذه المجموعات داخل حزام واحد مشترك تجمع بينه عناصر الوحدة الثقافية العربية الإسلامية الإفريقية التي تبلورت وتكرست منذ عدة قرون. الأمر الذي سنتناوله بالدراسة المفصلة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

إننا إذ نشدد بأن حضارة الحزام السوداني قد تبلورت وتكرست منذ عدة قرون، فإننا نتخذ في ذلك منهجاً موضوعياً تدريجياً تدرج التاريخ نفسه، ولا نتجاوز في ذلك أو نقفز فوق حقيقة تاريخية واحدة وخلال عشرة قرون من الزمان تمتد من القرن الثامن إلى القرن الثامن عشر الميلادي. فالحضارات السودانية الإفريقية التي قامت بين غرب إفريقيا ووادي النيل على طول الحزام السوداني قد جاءت كسلسلة واحدة وكحلقات متتابعة من التدرج التاريخي والجغرافي ومنذ أن قامت الحضارات السودانية الإفريقية في غرب

إفريقيا كامتداد للحضارات النوبية والإفريقية في منطقة وادي النيل، وحيث قامت وكما ذكرنا حضارة التكرور وغانا مباشرة بعد انهيار الممالك النوبية الوثنية والمسيحية في المقررة وعلوة وهجرتها وارتحالها غرباً، وقد جاء هذا التدرج التاريخي والجغرافي من الغرب إلى الشرق على النحو التالي :

- سقوط وانهيار وهجرة ممالك النوبة 300م – 800م
- قيام مملكة غانا 800م – 1230م (في أقصى الغرب)
- سقوط مملكة غانا وقيام مملكة مالي 1230م
- سقوط مملكة مالي وقيام مملكة سنغها. 1230م – 1468م (في الوسط الغربي)
- كانم وبرنو (من القرن الثاني عشر الميلادي) (شرق غرب إفريقيا)
- وداي - دارفور (القرن الرابع عشر الميلادي)
- باقرمي ووداين (من القرن الخامس عشر) (الوسط الشرقي)
- مملكة سنار (القرن السادس عشر) (شرقاً) (وسط السودان)

ولعل في هذا الرسم البياني من (التسلسل التاريخي) ما بين قيام وسقوط ممالك الحزام السوداني. وفي هذا (التدرج الجغرافي) من الغرب إلى الشرق ما يؤكد عوامل التداخل والتأثير والتأثر ما بين ممالك الحزام السوداني الواحد، وكأن الأمر أشبه بسباق التتابع كما أشرنا، وفي هذا ما

يؤكد مرة أخرى على أثر الهجرات والتمازج الإنساني والتبادل الحضاري والثقافي في تكوين ثقافة الحزام السوداني المشتركة كما يمثلها قيام هذه الإمبراطوريات السودانية الإفريقية العظيمة.

ومنذ تتابع قيام هذه الإمبراطوريات كان المؤرخون والجغرافيون العرب هم أول من عرفها وعرف بها. حيث تثبت جميع المصادر التاريخية أن المؤرخين العرب كانوا أول من أهتم بهذه الإمبراطوريات السودانية الإفريقية وقد كتبوا عنها منذ قيامها وتابعوا تطورها التاريخي وعلى النحو التالي أيضاً :

● بن عبد الحكم	803م - 870م (فتح السودان المغرب)
● اليعقوبي	872م (غانة)
● ابن حوقل	900م (غانة، المسالك والممالك)
● البكري	1040-1094م (أحوال غانته في المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب)
● الإدريسي	1154م (مملكة مالي)
● ابن بطوطة	1304م (مملكة مالي)
● ابن خلدون	1332م - 11406م (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر مالي، وسنغهاي)
● القلقشندي	1418م (صبح الأعشى - عن السودان المغرب)
● الحسن بن محمد الوزان	1494 - 1552م (وصف إفريقيا) (ليو الإفريقي)

ثم أخذ عنهم شعلة العلم المؤرخون من العلماء السودانيين الافارقة من أمثال احمد بابا التنبكتي 1553م - 1625م. "ومحمود كعت

التنبكتي "صاحب تاريخ الفتاش عام 1570، والعلامة أحمد بن رنوة 1571-1583م ثم السعدي عام 1596-1655م، هذا في الوقت الذي لم يعرف فيه الأوروبيون تاريخ إمبراطوريات المنطقة السودانية إلا في القرن الثامن عشر.

وليس أدل على ريادة الكتاب المؤرخين العرب في الكتابة عن الحزام السوداني من أن معظم التسميات الجغرافية والحضارية في تاريخ المنطقة السودانية الإفريقية ظلت وحتى يومنا هذا تحمل الأسماء والمصطلحات العربية، بما في ذلك اسم المنطقة الحضارية نفسها (السودان) إلى جانب المصطلحات الجغرافية كالصحاري SAHARA أو الصحراء كما أطلق علي هذه البلاد السودانية المجاورة لبلاد رمال الصحراء بلاد (الساحل) "SAHEL" إلى جانب الجمل العربي CAMEL أو سفينة الصحراء تيمناً بما أحدثه من تحول حضاري في المنطقة، وعلى مستوى التبادل التجاري والإنساني بين شعوب المنطقة شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً. كما أطلقوا اسم النيل على نهر النيجر من (النيلة) أو الزرقة في الماء (النيل الأزرق) وجاء ذلك مطابقاً لمعنى النيجر NIGER الأزرق أو الأسود، وكانوا من قبل قد أطلقوا على بلاد (كاجورا) اسم (غانه) بلاد الذهب وذلك في وصف ذهبها الأحمر الغاني، ولم تنحصر التسميات العربية في المعالم الحضارية والجغرافية بل تعدتها للدلالة على النواحي المدنية والعمرانية التي أدخلها التجار العرب والمسلمون على المنطقة بما في ذلك اسم المدينة EL MEDINA من المدنية. فالمدينة تطلق على العاصمة التجارية والسياسية. وقد جاء ذلك في وصف ابن بطوطة لغانا بأنها تنقسم إلى غانا (المدينة) حيث يقيم التجار المسلمون وغانا (الغابة) التي يقيم فيها الوثنيون. ولا زال اسم المدينة يطلق على الجزء المتحضر والمدني والعمراني من العواصم في غرب إفريقيا

وحتى يومنا هذا، كما في داكار عاصمة السنغال وأكبر مدن غرب إفريقيا. كما يطلق اسم الميناء "EL MINA" على المدن التجارية والعمرانية الساحلية، التي تؤمها السفن للتجارة. كما احتفظت معالمها هي الأخرى بالاسماء العربية مثل كلمة المنارة أهم علامات الميناء. وفي العودة إلى القاموس اللغوي الحضاري فإن (المدينة) أو المدينة تدل على ال Civilization بينما تعني (الغابة) التخلف الحضاري والانغلاق.

ولا يفوتنا أن نذكر بأن زعماء هذه الدول في غرب إفريقيا والذين هم زعماء حركة الإفريقية وحركات التحرر الإفريقية قد عادوا وبعد استقلال بلادهم إلى إطلاق أسماء الإمبراطوريات الإسلامية الإفريقية على دولهم كما فعل نكروما من تغيير أسم بلاده من الاسم الاستعماري (ساحل الذهب) إلى (غانا) وكما حدث نفس الأمر بالنسبة لتسمية مالي التي أطلق عليها الاستعمار اسم (السودان الفرنسي) وكان ذلك اعترافاً بما أنجزته هذه الحضارة من تقدم ورقي ورفعة شأن.

وهناك ظاهرة اجتماعية وحضارية دلت على تأثير الحضارة العربية الإسلامية على المنطقة الإفريقية وهي ظاهرة تمسك المجموعات والقبائل الإفريقية التي أسهمت في بناء هذه الإمبراطوريات بالانتماء إلى الحضارة العربية الإسلامية دلالة على تفوقها الحضاري، واعترافاً بدورها في تنمية وترقية المجتمعات الإفريقية. وتتمثل هذه الظاهرة في ادعاء الانتساب للشرق العربي الإسلامي بل الانتساب إلى بيت النبوة (كعادة) معظم قبائل هذه المنطقة.. فيقول العمري، بأن ملك التكرور والإشارة هنا إلى منسا موسى يدعى النسب إلى عبد الله بن صالح بن الحسن بن علي بن أبي طالب (63). ويقول دولا فوس "De La Fosse" عن (موسى ديجيو) الذي حكم عرش مالي ما بين 1200م – 1218م أنه من سلالة بلال مؤذن الرسول وأن والده جاء



من بلاد الحجاز وأنه ولد في بلاد الماندنجو (64). وحيث تدعى قبائل الماندجو نفسها والتي أسست دولة مالي أنها جاءت من الشرق، مع أن السعدي يؤكد أن أصلهم سودان (65). والنسبة إلى البيت العلوي أمر مألوف لدى كثير من ملوك السودان وبينما ادعى ذلك جميع ملوك مالي وأرثى حكم غانا، نجد أن ملوك البرنو يدعون أنهم من سلالة "سيف بن يزن". وكذلك أهل مملكة كانم بينما يدعي ملوك دارفور النسب إلى العباسيين وبأنهم من سلالة قبائل عربية مهاجرة تنتسب إلى "أبي زيد الهلالي". ذلك في الوقت الذي يدعي فيه ملوك الفنج مؤسسي مملكة سنار الإسلامية الانتساب إلى الأمويين. كذلك في الوقت الذي تدعي فيه قبائل عديدة من غرب إفريقيا أنها قد وفدت من الشرق ويذكر (فإنسان مونتاي) أن وثائق قبائل الهوسا تؤكد أنهم جاءوا أصلاً من وادي دجلة والفرات وأن لهم أصولاً آشورية وبابلية قديمة ويؤكد (فإنسان مونتاي) ذلك بقوله إن قبائل الهوسا تدل تقاليدهم على أنهم أتوا من الشرق في القرن التاسع أو العاشر الميلادي (66). إلا أن هنالك دلائل أخرى تشير إلى ارتباط الهوسا بوادي النيل ذلك أنهم سكنوا منطقة شمال نيجيريا عند ظهور الحديد. فيها، وأنهم كانوا في البداية قوما بدائيين يعبدون جبل الحديد كما تشير روايات أخرى إلى علاقتهم بقبائل البيل "PEULE" كما ظهر ذلك مؤخراً في مرحلة جهاد البيل تحت زعامة (عثمان بن فودي). وأن قبائل البيل كما يرجح أنهم من العرق "الإثيوبي" "أي السوداني" أو النوبي، وأنها كقبائل بدوية مهاجرة من الرعاة قد قدمت أصلاً من شمال السودان الشرقي وإذ يقولون بأن عرق البيل يرجع للفراعنة ومما يؤكد أصلهم هذا أن من عاداتهم إجادة رمي السهام وأنهم أهل حرب (67).

وهكذا نجد أن القبائل الإفريقية الممتدة في الحزام السوداني من منطقة فوتا جالون السنغالية حتى تخوم النيل تدعي، إما أن أصلها من الشرق العربي الإسلامي، وأن بعضها يحرص على الادعاء بالانتساب إلى بيت النبوة، وأما أن أصلها يعود إلى الشرق بما يعني وادي النيل والحبشة. ولا تزال هذه الأصول مصدر خلاف بين العلماء منذ تكوين أول مملكة في غرب إفريقيا في غانا. فبينما يرى البعض أن حكام غانا الأوائل كانوا من البيض خلال القرن الثامن الميلادي، وأنهم من المهاجرين الساميين، يقول السعودي بأن حكام غانا الأوائل جاءوا إليها من الحبشة (بلاد إثيوبيا) أو السودان النوبي وهم جنس به دماء عربية، وبينما يؤكد السعدي بأنهم كانوا بيضاً في الأصل واختلطوا بالسودان يرجح (محمود كعت) بأنهم ربما من بربر شمال إفريقيا الذين اختلطوا بالزنوج بحسب صلة البربر الأولي ببلاد غانا قبل وصول العرب. ويحدد بعض المؤرخين هذا الأصل بأنهم من شمال إفريقيا ومن منطقة برقة بصفة خاصة، وأنهم استقروا وسط مجموعة من الزنوج تتكلم لغة الماندي فاختلطت بالوطنيين من السوننكة حتى تغيرت ألوانهم بطول الزمن (68).

ورغم محاولة كل هذه القبائل الإفريقية التي كونت الإمبراطوريات السودانية الأولى ادعاء الانتساب إلى الشرق العربي الإسلامي بصفة خاصة، والشرق بصفة عامة، الأمر الذي يقف دليلاً على اعترافهم بالأثر الحضاري الشرقي، فإننا ننظر إلى كل هذه الروايات بعين الحذر، لأننا لا نود الانسياق وراء النظريات الغربية التي تروج إلي أن الحضارة إنما قدمت إلى إفريقيا من خارجها (Out of Arica) كما أننا لا نود في ذات الوقت أن نتماشى مع ما يروجه دعاة الزنوجة في حركة الإفريقانية بأن هذه الهجرات قد اتخذت مفهوم الغزو (INVASION) للحضارة الإفريقية الزنجية. لكن

من الثابت أن ما تم من عمليات الهجرة والوفود والتلقي، قد تم بصورة إنسانية سلمية خاصة ما يتعلق بظاهرة الهجرات والتبادل داخل القارة الإفريقية ما بين شرقها وغربها، ما بين الساميين والهاميين، ما بين النيليين وأهل الساحل، ذلك أن عملية الاختلاط البشري والإنساني والتعارف بين الشعوب والقبائل داخل إفريقيا قد انتجب لنا في النهاية جنساً بشرياً سودانياً إفريقياً واحداً أصبح مؤهلاً لإقامة أعظم وارقى نماذج الحضارة الإفريقية على مر العصور.

ورغم هذه الحقائق الدامغة تاريخياً ومعرفياً ذهب بعض الكتاب والباحثين من أمثال (تشانسلر وليامز) إلى وصف علاقة الاتصال العربي بالافارقة بأنها تأتي في إطار مفهوم الغزو "Invasion" وذلك في كتابه حول "تخطيم الحضارة السوداء" حين ذكر بأنه "ولما كان العرب والبربر والطوارق يسيطرون على النقاط التجارية الهامة في الصحراء فقد قاموا بتكوين دويلات صحراوية قامت بالإغارة على المدن والممالك الإفريقية السوداء فلم يكن أمام الملوك الأفارقة من السود سوى اعتناق الإسلام وأن بيرامندا (Baranmindah) أول ملك لمالي والذي اعتنق الإسلام قد أجبر الملوك بعده على الدخول في الإسلام. وأن (منسا موسى) أو (كانان موسى) عظيم مالي قد اعتنق الإسلام مدفوعاً بطموحاته الشخصية وأنه ذهب في رحلة حجه المشهورة كي يصبح معروفاً لدى العالم. وأن (سنى علي) أعظم ملوك سنغهاي أصبح مسلماً اسماً لا فعلياً (69).

ويبدو من كل ذلك أنه اجتهد ضار يرمي إلى تفسير الحضارة الإفريقية تفسيراً عنصرياً. وفي بادئ الأمر فإن مفهوم الغزو بمعناه العسكري لم يكن قائماً أو وارداً أصلاً في العلاقة ما بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الإفريقية أو في علاقة الملوك العظام بالإسلام. إذ أن ملوك غانا

ومالي وسنغهاي لم يدخلوا الإسلام على يد غزاة بل وردت حصص إسلامهم في جميع كتب التاريخ وهي معروفة. فقد ذكر البكري عدة مرات أن ملك غانا قد دخل الإسلام بتأثير ضيف عنده من المسلمين وبالحسنى وأنه قد صح إسلامه بينما ظل أهل مملكته على دين الشرك فوسموا ملكهم بالمسلماني (70). وأن أهل غانا لم يدخلوا الإسلام حين دخلها المرابطون عام 1076 م. بل دخل الإسلام بلادهم منذ عام 1040 م، حين اعتنق ملكهم (وارجابي) الإسلام وطرد السحرة وأمر بكسر الدكاكر (الأصنام). وانتقل إلى دين (التوحيد) بينما ظل أهل مملكته على دين الوثنية حتى دخلوا الإسلام تدريجيا وقبل وصول المرابطين. وقد ذكر المؤرخون العرب ومن بينهم البكري عن مملكة غانه أن بلاد (كوغه) وفي تلك المرحلة كان أهلها مسلمون وحولها مشركون، وأن مدينة (سلي) أو (سيلا) كانت مسلمة بينما أن جارتها (قلنبو) كانت على دين الشرك (71). وفي هذه الروايات ما يدل على أن الإسلام قد بدأ انتشاره بصورة سلمية بين ملوك هذه الممالك، كما يدل ذلك على أن المسلمين لم يفرضوا الإسلام فرضا على بقية الأهالي في تلك الممالك، ولم يستخدموا حد السيف في نشر الإسلام داخل الممالك الإفريقية، الأمر الذي يستبعد مفهوم الغزو الذي تحدث عنه (تشانسلر وليامز). أما عن سقوط هذه الممالك الإسلامية وقيام ممالك إسلامية أخرى فإنه لم يتم على أيدي العرب المسلمين، حيث أن سقوط مملكتي غانا ومالي قد تم على أيدي الملوك الأفارقة أنفسهم. فقد سقطت مملكة غانا أثر الحرب التي نشبت بين (سونجاتا) Sundjata، وملك غانا (سوما نقورو) SUMAN (GRU) في معركة كيرينا KIRINA عام 1230 م. كما أن مملكة مالي قد سقطت على يد سنى على في عام 1468 م باحتلاله لتمبكتو وإقامة مملكة سنغهاي (72) كما اعترف بذلك (تشانسلر وليامز) نفسه.

وعندما دخل المرابطون كومبي صالح عاصمة غانا في عام 1076م، ذكر وليامز بأن المسلمين قاموا بتحطيم مدينة (كومبي) كمدينة إفريقية بينما تفادى ذكر اسمها كاملاً (كومبي صالح) لأن في اسم (صالح) ما يدل على أنها كانت مدينة إسلامية، فأشار قائلًا : (73) The Destruction of The capital By Muslims.. فالمدينة كما وصفها البكري عندما زارها عام 960م، كانت مدينة إسلامية وقد فات على (وليامز) كيف يجوز تحطيم مدينة إسلامية على يد المسلمين. وكما هو معروف فإن تحطيم غانا وعاصمتها "كومبي صالح" يعود لأسباب جغرافية ومناخية قبل أن يدخلها المرابطون وذلك بسبب الجفاف وزحف الصحراء والعواصف الرملية وفقر التربة من جراء التعرية وبالتالي ضعف الموارد، وقلة الغذاء، مما أدى إلى تحويل طرق التجارة عنها إلى (أدغست) "ولاياته" في الشمال. وقد أدى العامل التجاري والاقتصادي والسياسي إلى وجود ملك ضعيف على رأس المملكة. وقد حدثت نفس الأسباب بالنسبة لمملكة مالي من بعدها، إذ يحدثنا التاريخ بأن ملك مالي قد دخل الإسلام عندما جفت بلاده وأصابها القحط فطلب السقيا من شيخ مسلم كان ينزل ضيفاً عليه، فصلى به صلاة الاستسقاء فعم المطر بلاده. وبسبب انهيار مملكة غانا لهذه الأسباب احتلها المرابطون واتخذوا عاصمتها (كومبي صالح) قاعدة ينطلقون منها نحو مناطق الذهب في الجنوب وذلك في دائرة التنافس الاقتصادي والتجاري. وليس كما أشار (وليامز)، بأن ملوك هذه الممالك قد اعتنقوا الإسلام خوفاً أو طمعاً في مكاسب ذاتية أو شخصية. إذ يشهد التاريخ بأن هؤلاء الملوك الأفارقة قد شيدوا صروحاً لأعظم الحضارات في إفريقيا، فعندما حمل (منسا موسى) معه ذهب العالم في طريق رحلته إلى الأراضي المقدسة، لم يفعل ذلك ليشهد العالم على عظمته الشخصية، بل ليشهد على عظمة

الحضارة الإفريقية. وقد جاء ذلك في وقت كانت فيه أوروبا غارقة في ظلمات العصور الوسطى وغارقة في دماء حروب المائة عام. فإن منسا موسى كان نموذجاً للمثقف الإفريقي المسلم الذي أجاد اللغة العربية وحفظ القرآن واغتني أكبر مكتبات العالم الإسلامي، وشيد في القاهرة مركز الإشعاع الثقافي الإسلامي والعربي المدارس والمعاهد والأورقة. وكذلك لا يعقل أن يكون (سنى على) مسلماً أسمياً لا فعلياً، وهو الذي شيدت في عهده جامعة (سونكري) في تمبكتو. كأول جامعة إفريقية تضاهي مراكز العلم في فاس والزيتونة والقيروان والأزهر. وهو الذي جعل تجارة الكتب في تمبكتو أكثر رواجاً من تجارة الذهب، وكيف يصبح ملوك وأمراء مالي وسنغهاي مسلمين اسماً لا فعلياً وقد حدثنا (ابن بطوطة) لدى زيارته إلى "فربا سليمان" أحد أمراء مالي أنه وجد في مكتبته كتاب المدهش لأبن الجوزي<sup>(74)</sup>. فإن ما كان يحدث من تطور علمي وثقافي في هذه الممالك السودانية كان جزءاً لا ينفصل عن التطور والتقدم الحضاري في القارة الإفريقية، وإن هذه النهضة العلمية والثقافية، قد تدرجت في تقدمها وتفوقها وفق خطوات تاريخية متدرجة وثابتة في مسارها الحضاري. فكلما ازدادت هذه الثقافة رسوخاً وتقدماً أحرزت القارة الإفريقية خطوة متقدمة في سلم الحضارة. فإن غانا لم تزدهر ثقافياً وحضارياً ازدهار مالي. وإن مالي لم يكن شعبها أكثر ذكاءاً ورخاءاً وإنتاجاً ومعرفة كشعب السنغهاي، والذي مزج فيه التطور التاريخي من دماء الثقافة والفكر والمعرفة النابعة من عمق أواصر الاتصال والتبادل الإنساني والثقافي والحضاري بين العرب المسلمين والأفارقة. كما أننا لا نستطيع التحدث عن تناول شعوب هذه المنطقة السودانية للثقافة الإسلامية تناولاً قسرياً أو سطحيّاً إذ تشهد الخريطة الثقافية الإفريقية بأن شعوب هذه المنطقة السودانية والتي نشأت فيها

الحضارة الإسلامية الإفريقية من السنغال والنيجر حتى بحيرة تشاد ووادي النيل، تفوق في نسبة انتمائها إلى الإسلام سائر شعوب بلاد الشرق العربي والإسلامي، بما في ذلك السودان وادي النيل. يأتي ذلك كله نتيجة لأن الاتصال الحضاري الإسلامي الإفريقي لم يتم وفق مفهوم الغزو بل تم هذا الاتصال وفق الأسلوب الإنساني السلمي الذي تحكمه علاقات التبادل التجاري في بادئ الأمر. فإن المسلمين في إفريقيا لم يمارسوا اضطهاداً في حق أهل الذمة لإرغامهم على دخول الإسلام كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك استرشاداً بالمبدأ الإسلامي (لا إكراه في الدين). وقد فسر لنا (الكونت دي كاستري) ذلك في كتابه "الإسلام خواطر وسوانح" ص (39 40-) بأن الإسلام في إفريقيا لم يكن له دعاة مخصصون يقومون بالدعوة له كما في المسيحية. ولذلك يظل التساؤل قائماً عن سر الانتشار السريع للإسلام بين الشعوب الإفريقية. إذ يقول :

فقد شاهدنا الملك شارلمان يصطحب معه على الدوام في حروبه ركبا من القسس والرهبان ليباشروا فتح الضمائر والقلوب بينما يكون هو قد فتح بجيوشه. ولم نعلم للإسلام رسلا وأحباراً وراء الجيوش فلم يكره أحد عليه بالسيف ولا باللسان (75).

ولعل من أبرز النماذج الحضارية والدبلوماسية الراقية لأسلوب الاتصال العربي الإفريقي ما تم توقيعه من معاهدة بين العرب والنوبة والتي عرفت بالبقط "EL Pacte" والتي عقدت بين (قيلدورث) ملك النوبة وعبد الله بن أبي السرح. فهناك جملة أسباب اقتصادية واجتماعية دفعت بالقبائل العربية للهجرة إلى السودان وذلك بسبب الاضطهاد الذي حدث لهذه القبائل، فاضطرت للنزوح والانزواء في منطقة صعيد مصر حيث لم تتلاءم اجتماعيا مع الواقع الحضاري والاجتماعي الزراعي في الريف المصري،

نسبة لطبيعتها البدوية، فهاجرت جنوباً إلى بلاد النوبة بحثاً عن التجارة والمرعي. خاصة وأن الإخشيديين قد حاولوا من قبل تجنيد هؤلاء الأعراب لحرب النوبة، لكنهم آثروا الهجرة على الغزو العسكري. وعندما استعانت الدولة في مصر في العهد الطولوني والإخشيدي بجنود من الفرس والأتراك والبربر، لم يعد هناك سبيل لهذه القبائل البدوية العربية سوى التدفق نحو بلاد النوبة، وبذلك فقد بدأ تعايش العرب السلمي مع النوبة قبل حرب عبد الله بن أبي السرح حيث كانت هذه القبائل وبمرور الزمن قد تافرت وكست الوانهم السمرة بينما مالت ألون القبائل النوبية المحلية إلى البياض، بما أدي إلى ظهور قبائل شمال السودان ذات الأصل العربي النوبي مثل الكنوز والسكوت والمحس والدناقلة، بينما سادت اللغة النوبية اللسان العربي فيذكر "المقريزي" في خطته أن طائفة من المسلمين كانت تسكن بمحلة يقال له (بلاق) لا يكاد أحدهم يفصح باللغة العربية (76).

وعندما بدأ عبد الله بن أبي السرح حربه مع عظيم النوبة، (قيلدروث) طلب ملك النوبة الصلح ليس لضعف منه فقد قاتل النوبة العرب قتالا شديداً ولكن لحاجات اقتصادية ودينية في المقام الأول فقد كان النوبة في حاجة للعرب الذين يحتلون بلاداً بها كنيساتهم الأم في الإسكندرية، وأرادوا وقف القتال تحقيقاً للتعايش الديني الذي اتضح من تفاصيل بنود المعاهدة في الاعتراف المتبادل بين الأديان. أما من الناحية الاقتصادية فقد جاءت بنود المعاهدة متكافئة فأصبحت بمثابة عملية للتبادل التجاري السلمي فيقوم النوبة بتقديم عناصر بشرية خاصة وأن المسلمين قد شهدوا للنوبة بالمهارة في القتال ورمى السهام "رماة الحدق" وبالمقابل يقوم المسلمون بسد حاجات النوبة من الغذاء وهي عبارة عن ألف إردب من الغلال كما يهادي السفراء بثلاثمائة أردب أخرى. كما يبعث لهم المسلمون بسلع تجارية أخرى



حيث ضمت القائمة السلعية الأقمشة والعدس ويذهب بعض المؤرخين إلى أن القائمة السلعية من جانب النوبة كانت تضم الخمر وتم حذفها من نصوص الاتفاقية، وقد أشارت المعاهدة إلى تبادل السفراء أو تبادل التمثيل الدبلوماسي والذي يدل بمفهوم عصرنا الحديث على نبذ الحرب واللجوء إلى التفاهم والتعايش وتبادل المصالح خاصة وأن المعاهدة قد اشتملت على كل البنود الدالة على هذه المعاني.

وفي هذا الخصوص اشتملت الاتفاقية على بنود قنصلية خاصة بالأفراد والممتلكات لحفظ المسجد الذي ابتناه المسلمون في دنقلا وكنسه، وإسراجه، والحفاظ على سلامة المصلين وتضمنت الاتفاقية رسم "الحدود" وتحديداتها من أرض (أسوان) إلى أرض (علوة) والالتزام بسياسة "حسن الجوار" جعل لكم أماناً وهدنة جارية بينهم وبين المسلمين فمن جاورهم من أهل صعيد مصر". كما تضمنت الاتفاقية مبدأ "عدم الاعتداء" "وعدم التدخل في الشؤون الداخلية" بل ونصت نصاً صريحاً على استبعاد كل نوايا لمفهوم الغزو "ألا نؤذيكم ولا ننصب لكم حرباً ولا نغزوكم" كما ونصت المعاهدة بأن دخول العرب أرض النوبة ليس غرضه استعماراً استيطانياً بل أن يدخلوا بلاد النوبة (عابرين غير مقيمين) بما يشبه اتفاقية العبور (الترانزيت) في الاتفاقيات الحديثة. وقد توجت المعاهدة كل مبادئ العلاقات السلمية بمبدأ التعايش والتسامح الديني وذلك من خلال "تبادل الاعتراف الديني" فقد جاء في المعاهدة: "علينا بذلك عهد الله وميثاقه ودمته، وذمة رسوله محمد ﷺ ولنا عليكم بذلك أعظم ما تدينون به من ذمة المسيح وذمة الحواريين وذمة من تعظمونه من أهل دينكم وملتكم والله الشاهد بيننا وبينكم على ذلك" (77).

وبذلك فقد جاء تدفق العرب ودخولهم أرض النوبة بالسودان وبصفة قانونية ودبلوماسية لأول مرة على هدي مبادئ هذه المعاهدة التي تحمل كل

معاني التعايش السلمي وتبادل المصالح التجارية والثقافية والإنسانية، بما سمحت بمزيد من الاندماج البشري العربي الإفريقي. فإن شهادة الله في المعاهدة قد جعلت التقاء الطرفين هنا على مبدأ (التوحيد) والاعتراف المتبادل كما في الأعراف الدبلوماسية كما ورد في الآية الكريمة "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا"، والرأي عندي هنا، والله أعلم، أن "التعارف" في كلمة (لتعارفوا) مع تاء المفاعلة وتشديدها إنما تحمل معنى (الاعتراف) Recognition وليس (المعرفة) أي أن يعترف بعضكم ببعض وليس أن يعرف بعضكم بعضا لأن التعبير القرآني يحمل هنا شكلا من العلاقة بين طرفين.

وهكذا أصبحت معاهدة البقط بمثابة ميثاق للتعاون العربي الإفريقي الأول. ولنا أن نذكر هنا ومصدقا لنوايا العرب في دخولهم للبلاد الإفريقية فإن العرب ولدي دخولهم السودان لم يأتوا كدولة استعمارية، فلم يكن ذلك هدفهم ولم يكونوا على استعداد أو تأهيل لإقامة كيان سياسي عربي، فقد فتحت لهم معاهدة البقط الأرض السودانية لينتشروا فيها بحثا عن الكلاء والمرعى، وأن يستقروا حيث تستقر القبائل البدوية والرعوية الآن في بادية السودان، بعيداً عن السلطة السياسية المركزية. فمنذ بداية تدفق العرب على السودان مرت أكثر من ثمانية قرون حتى قامت أول مملكة سودانية إسلامية في سنار تشارك في حكمها القبائل العربية التي صعدت إلى عرش السلطة في منطقة النوبة السودانية في الشمال حين صعدت نتيجة لاندماجها وتزاوجها مع القبائل النوبية، وقد تولت العرش عن طريق التصاهر كما هي عادة النوبة في توريث ابن الأخت وكما حدث لحكم بني الكتر عام 1006م.

وبذات القدر وبنفس الصورة تم تطبيق النموذج نفسه في لقاء العرب مع الأفارقة البربر في شمال وشمال غرب إفريقيا فقد عقد العرب عام 730م

معاهدة مع البربر تقوم على مبادئ التصالح السلمي. وقد طلب العرب بموجب هذه الاتفاقية ان يقدم لهم البربر اثني عشر ألف محارب لينضموا إلى الجيوش الإسلامية بما عرف به البربر من البأس والقوة. وبالفعل فمن هؤلاء البربر تكونت الجيوش الإسلامية التي أبحرت من إفريقيا إلى أسبانيا . وأن قادة البربر العسكريين من أمثال طارق بن زياد هم الذين اهتزت تحت أقدامهم عروش أوروبا.

ومن ثم توالى تدفق القبائل العربية إلى داخل إفريقيا فمن وادي النيل شرقاً وشمال إفريقيا شمالاً تدفقوا نحو مناطق كردفان ثم واصلوا نزوحهم نحو بحيرة تشاد في أوائل القرن السادس عشر حتى أصبحت مناطق دارفور ووداي وكانم وبرنو تمثل حلقة الوصل بين طرفي الحزام السوداني شرقاً وغرباً، فأسهمت هذه القبائل في إنشاء إمبراطوريات سودانية إفريقية في كل هذه المناطق بفعل التمازج البشري والثقافي والحضاري، وبحيث أصبح من العسير الفصل بين ما هو عربي وما هو إفريقي داخل منطقة الحزام السوداني. هكذا ومع هذه الرحلة في تاريخ الاتصالات العربية الإفريقية نجد أن هذه الرحلة قد بدأت مع تحول التجار العرب والمسلمين من مدن ولاته وسجلماسة إلى الملوك الأفارقة يعينونهم على الكتابة والترجمة والحساب وحفظ السجلات، حتى بلغ التطور في مالي وسنغهاي وكانم وبرنو شأواً بعيداً في سلم الحضارة الإنسانية، خاصة وأن بلاد السودان في غرب القارة لم تعرف من قبل مثل هذا الاتصال بحضارات سابقة كالحضارات الإغريقية والرومانية والبيزنطية. لقد تعلم أهالي غرب إفريقيا من المجموعات القبلية المهاجرة من وادي النيل معارف لم يألفوها من قبل، خاصة في فنون الزراعة وأدواتها وأساليبها فتحولوا من زراعة الغلات التي تكفي قوتهم اليومي إلى زراعة القطن والنيلة. وبفضل زراعة القطن

والنيلة عرفوا أساليب نسج الأقمشة كما عرفوا البناء بالآجر بدلاً عن اللبن والقش، فبنيت منازلهم من الحجر والكس كما شاهدها (ليو الإفريقي) في تمبكتو. وقد بنيت المساكن في (جنى) على يد رجل عربي يدعى المعلم (إدريس) وهو الذي علم أهل (جنى) زخرفة منازلهم على النمط المغربي الإسلامي الإفريقي أو الطراز السوداني "Sudanic Type". وقد ذكر عن القصر الذي يسكنه ملك غانا عام 1153م بأنه قد أوثق بنيانه وأحكم إتقانه وزينت مساكنه بضروب من النقوشات والدهان وشمسيات الزجاج، وقد ذكر كذلك بأن ملوك (جنى) عاصمة العلم والمعرفة (الإسلامية) مثل الزعيم (كنبر) كانوا يهدمون قصورهم ويتبارون في تشييد المساجد مكانها<sup>(78)</sup>.

ولقد علم العرب الأفارقة أساليب الكتابة والترجمة وطوروا اللغات الإفريقية بل كتبوها ولأول مرة بالحروف العربية، وخرج من بينهم العلماء الأفاضل أمثال أحمد بابا، أستاذ جامع الشرفاء بمراكش، العالم الذي حوت مكتبته نفائس الكتب، فإن الكتب التي نهبت منها وحدها بلغت أكثر من ألف وستمئة سفر أثناء فتح المنصور الذهبي لمدينة تمبكتو في عام 1541م. والعالم أحمد بن عمر بن محمد آقيت الذي ألف نحواً من ستمئة مجلد، وقد كان يدرس العلم في جامعة (سونكرى) والتي فاقت ما حولها من مراكز الإشعاع الثقافي في القيروان وجامعها الكبير وجامع القرويين في فاس، وجامع الكتبة في مراكش، ومسجد بومدين والجامع الكبير في تلمسان، وتطوان الاندلسية الطراز. وطنجة، وقلعة بنى حماد في الرباط. فقد ذكر (السعدى) أن فقيها يدعى عبد الرحمن التميمي جاء من الحجاز بصحبة منسا موسى سلطان مالي عند عودته من رحلة الحج فأقام في تمبكتو زمناً ولما رأى أن رجالها يتقدمون عليه في العلم غادرها إلى فاس للاستزادة في

المعرفة (79). ولم تكن مناهج جامعة سونكرى في تمبكتو محصورة في العلوم الإسلامية بل كانت هناك الفلسفة والهندسة والطب وعلم الصيدلة ومختبراته في طب التداوي بالأعشاب، ولا زالت المؤلفات والوثائق العديدة المدفونة في بقايا معاهد تمبكتو تحمل المزيد من الأسرار. وكان الأفارقة الأوائل من الوثنيين قد تعلموا من العرب والمسلمين نبذ التقاليد المتخلفة إنسانياً كالسحر والعري والوحشية والإباحية وآكل الميتة، كما تعلموا عنهم عادات حضارية جديدة كالنظافة بالاغتسال والسواك. إلى جانب نبذ الأخلاق الذميمة والتي ارتبطت جميعها بالعهود الوثنية، ورغم إدراك المؤرخين أن الإنسان وبانتقاله من (الوثنية) ما قبل الحضارة، إلى حضارة (التوحيد)، قد قفز قفزة بعيدة في سلم الحضارة الإنسانية إلا أن هؤلاء المؤرخين لا زالوا يروجون إلى أن حضارة الأجداد الوثنيين بكل وجوها من الأقنعة والسحر والعري هي حضارة أفريقيا الأم الأصيلة، فلا يتحدثون إلا عن حضارات بنين (داهومي) و"الاشانتي"، و"الإييو". وليس في تعمدهم تجاوز الحضارة الأفريقية في الحزام السوداني مجرد تجاوز لحضارة الإسلام في هذه المنطقة، بل أنهم يقصدون قبل كل شيء ترسيخ قناعاتهم بأن إفريقيا تظل قارة مظلمة وبلا تاريخ، وأن نور الحضارة لم يدخلها إلا مع المشاعل التي حملها الرجل الأبيض مع جيوش الاستعمار والتبشير في القرن الثامن عشر الميلادي. ومن خلال أحداث هذه الفجوة أو الثغرة الحضارية استطاعت سياسات الاستعمار الثقافي ملء الفراغ بما يسمى بالثقافة الفرانكفونية في الجزء الغربي من الحزام السوداني وذلك كبديل لثقافة وحضارة الحزام السوداني الإفريقية، ومن ضمن سياسات الاستيعاب الثقافي لمحو الحضارة الإفريقية من الذاكرة الإفريقية الدعوة إلي ما يسمى بالفرنسة "Francite" عن طريق إحلال اللغة الفرنسية، ليس مكان اللغة

العربية وحسب، ولكن مكان اللهجات واللغات الوطنية المحلية والتي كتبت في البداية بالأحرف العربية كلغة الهوسا. بينما كانت الثقافة العربية قد تعاملت مع هذه اللهجات واللغات في إطارها المحلي الموروث. ويبدو ذلك واضحاً الآن من خلال التحويلات في أسماء الأشخاص والتي تحمل في معناها البعدين العربي الإسلامي والموروث المحلي في ذات الوقت. بينما يحتفظ الاسم بلقب وانتماء القبيلة الإفريقية اعترافاً بالتمازج بين الثقافة المكتسبة عبر القرون والمورث الإفريقي الأصل بأبعاده الثقافية والحضارية. وقد شملت محاولات الاستيعاب الثقافي للحضارة الإفريقية الإسلامية في المنطقة، اللجوء إلى ترجمة القرآن باللغة الفرنسية لإدراكهم بأن في وسعهم وبصفة مرحلية محو ما في (اللسان) ولكن من الصعوبة بمكان محو ما في (الوجدان) والذي يتمثل في (الإيمان) على أن تؤدي عملية إزالة اللسان العربي - (لغة الكتاب والسنة) إلى إحداث تباعد بين (اللغة) و(الفكر) كما أن ضياع اللغة العربية قد أدى بدوره وبالفعل إلى ضياع المخطوطات العربية والإسلامية كما حدث في تمبكتو، بينما ظلت بقية المخطوطات والوثائق مدفونة تحت تراب المعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء (IFAN) في داكار. وقيل أن هناك آلاف المخطوطات التي لم تمسها يد الباحثين حتى الآن، وإلى جانب المخطوطات التي سرقت أو حرقَت أو تم الاحتفاظ بها في متاحف أوروبا لا يبقى من ثقافة الحضارة الإفريقية سوى الأقنعة وأصنام الحضارة الوثنية. ولتظل أدوات الحضارة الإفريقية مجرد أدوات للزينة والتسلية والسياحة للإنسان الأوروبي في متاحف باريس ولندن وبرلين.

وتجيء كل هذه السياسات لتصب في خانة التجزئة والتقسيم التي طبقها الاستعمار في مؤتمر برلين ما بين إفريقيا العربية المسلمة وإفريقيا الزنجية المسيحية، ولعل من أبرز مظاهر هذه التجزئة طرح مفاهيم تصور للإفريقي

المسلم بأن الإسلام الذي يعتنقه ويمارسه إنما هو "Islam Noir" إسلام إفريقي زنجي (الإسلام السوداني) والذي يختلف عن الإسلام الذي يمارسه العرب البيض في الشرق الأوسط أو الشرق الأقصى، وتحاول النظرية من جديد تكريس سياسة الفصل بين العرب والأفارقة ثقافيا وحضاريا، وهي امتداد لمحاولات محو وحدة الحضارة الإفريقية في الحزام السوداني والتي تكرست عبر القرون. وهذا ما نحاول معالجته في الفصل التالي من الكتاب.. فيما يسمى "بالإسلام الإفريقي" أو "الإسلام السوداني"، (L\_slam Noir).





مستورات  
MUSTORAT



## المراجع

- (1) Yousuf Fadl, Hassan And - Paul Doornbo The Central Bilad -As Soudan P.P2
- (2) J.S Triningham - A history of Islam in west Africa London - Glasgow. 1962 - P.P 34
- (3) Yousuf Fadl Hassan -The Central Bilad-As-Sudan P.P (4)
- (4) الدكتور عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بإفريقية الغربية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة 1969م ص (8).
- (5) نقولا زيادة، "إفريقيات" دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي مؤسسة رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن 1991م، ص (326).
- (6) المرجع نفسه. نقولا زيادة، ص (340)
- (7) عبد الرحمن ابن خلدون المغربي، (مقدمة ابن خلدون)، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ص (53)
- (8) المرجع نفسه من ص (53) إلى ص (75)
- (9) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بإفريقيا الغربية، ص (12)
- (10) بازل ديفدسون، إفريقيا تحت أضواء جديدة، "Africa Rediscovered" الترجمة العربية - جمال محمد أحمد، ص (104)
- (11) تاريخ إفريقيا العام ج (1)، اليونسكو ص (287)
- (12) مرجع نفسه ص 323
- (13) ج. لكلان، بحث - حول إمبراطورية كوش نباتا ومروي، كتاب تاريخ إفريقيا العام ج (1) اليونسكو - ص (298)
- (14) بازل ديفدسون "Davidson .B"، إفريقيا تحت أضواء جديدة، ترجمة جمال.م.أحمد. ص (95)
- (15) و.هـ. أ. بليك، بحث - تاريخ إفريقيا العام مجلد (1) ص (8)
- (16) ج. لكلان، إمبراطورية كوش ونباتا ومروي، كتاب تاريخ إفريقيا العام ج (1)، اليونسكو - ص (298)

- (17) جيهان ديزلج بحث البربر الاصلين - الفصل (17) ص (433) من كتاب إفريقيا العام - اليونسكو.
- (18) مرجع نفسه، (436).
- (19) CH .Williams The Destruction of Black civilization P.P 208. 19.
- (20) د. زهير عبد الحسين مهدي / جمهورية السنغال - دراسة رقم (38) / سلسلة الدراسات الإفريقية لمعهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، الجامعة المستنصرية. ص (12)
- (21) د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، ص (22).
- (22) د. إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية، دراسات في التاريخ القومي الإفريقي، ص(30)
- (23) M .Shinnie - Ancient African Kingdoms London 1965 P.P 45
- (24) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم وبرنو - القاهرة 1976 م مطبعة الحلبي، ص (29)
- (25) CH .Williams The Destruction of Black Civilization P.P211 .
- (26) د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية - ص (29)، نقلاً عما جاء في المغرب - البكري ص (197).
- (27) CH .Williams The Destruction of Black Civilization P.P (208)
- (28) د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، ص (72).
- (29) البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، ص (74 - 75)
- (30) ابن بطوطة، تحفة النظار ج (4)، ص (419).
- (31) مرجع نفسه ص (417).
- (32) تاريخ إفريقيا العام - اليونسكو، كوش نبتا ومروي، ص (307).
- (33) د. إبراهيم طرخان، مملكة برنو الإسلامية عن كتاب:
- Monteille Les Empires Du Mali P.P(29- 60)Palmer cit .P.P210-209 .
- (34) عبدالقادر زبادية، مملكة سنغهاي الإسلامية في عهد الأسقيين، الجزائر 1971، ص 137 (نقلاً عن البكري في المغرب).
- (35) CH.Williams The Destruction of Black Civilization P.P208 .
- (36) د. يوسف فضل حسن، في تحقيق كتاب طبقات ود ضيف الله، ص (190).
- (37) العمري، مسالك الأبصار - ج (2) ف (3)، ص (507).
- (38) د. إبراهيم طرخان، مملكة البرنو الإسلامية، عن (P 185.Gouilly)
- (39) إبراهيم طرخان، مملكة مالي الإسلامية، ص (69).
- (40) فانسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء، الترجمة العربية ص (131).
- (41) مرجع نفسه - نفس الصفحة (131).

- (42) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو، 1976م ص (23)، مطبعة الجلي - القاهرة.
- (43) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بغرب إفريقيا، ص 50-51.
- (44) CH .Williams The Destruction of Black Civilization P.P189- 189 .
- (45) CH .Williams Same Ref P.P (192).
- (46) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان - بيروت 1955م، ص (38).
- (47) مصطفى محمد مسعد، المكتبة السودانية العربية - (الطبعة الأولى) القاهرة 1972، (211)
- (48) Intell - 38 / 3 / 5 .Mac Michel H.A .Notes on The Tribes of Darfu
- (49) (محمد بيللو) (إنفاق الميسور)، استفتت في هذه التعريفات الواردة من (46) إلى (49) من بحث قدمه : محمد مصطفى أبو القاسم، بعنوان "هجرات التكاير واستيطانهم ببلاد السودان الشرقي" لنيل رسالة الماجستير. من شعبة التاريخ - جامعة الخرطوم 1990، المقدمة. ص (4) ..
- (50) البحث نفسه - (أعلاه) - المقدمة - ص (5)
- (51) إبراهيم صالح بن يونس "عن المغرب للبكري"، الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو، مطبعة الحلبي - القاهرة 1976م، ص (321).
- (52) كتاب الطبقات، محمد ود ضيف الله ص (105)
- (53) المرجع نفسه، ص (79).
- (54) المرجع نفسه، ص 73-74
- (55) المرجع نفسه ص (190).
- (56) المرجع نفسه. ص (105).
- (57) يوسف فضل حسن، تحقيق كتاب طبقات ود ضيف الله ص (74).
- (58) G.Ayoub Balamon " Peoples and Economics in the Sudan "1884-1956 Center for Population Studies Harvard University 1981 P.P(169)
- (59) Same Ref .P.P (158)
- (60) Same Ref P.P(127)
- (61) Sam Ref P.P (156)
- (62) Same Ref P.P 168
- (63) العمري، مسالك الأبصار ص (27)، كما جاء ذلك في (الإدريسي) نزهة المشتاق، ص(6).
- (64) د. إبراهيم طرخان، دولة مالي الإسلامية، ص (35).

- (65) السعدي، تاريخ السودان، ص (9-10).
- (66) فانسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء - ص (97)، كذلك تاريخ مملكة مالي الإسلامية - إبراهيم طرخان ص (18).
- (67) المرجع نفسه (مونتاي) ص (92).
- (68) د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، ص (21-22).
- (69) CH.Williams The Destruction of Black Civilization P.P (215-216)
- (70) البكري - المغرب ص (178).
- (71) إبراهيم صالح بن يونس، الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو ص (321)، نقلا عن البكري في (المغرب).
- (72) Ch .Williams P.P(212) .
- (73) Same Fer P.P (211-212)
- (74) ابن بطوطة، تحفة النظار - ص (429).
- (75) إبراهيم صالح بن يونس، الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم، برنو، ص (29).
- (76) المقرئ، خطط المقرئ ج (1)، ص (309).
- (77) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو، نص معاهدة البقط ص (34-35).
- (78) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بغرب إفريقيا، ص (232).
- (79) مرجع نفسه، ومن تاريخ السعدي ص (51)



## 2

مفهوم الإسلام  
السوداني

○○



ليس هناك في الحقيقة ما يمكن وصفه بالإسلام السوداني أو الإسلام الآسيوي. كما لا يمكننا أن نصف الإسلام في بعض المناطق الجغرافية بأنه إسلام سنغالي أو إندونيسي أو صيني. فالإسلام دين واحد وتعاليمه واحدة تجمع أمة من الإسلام واحدة مهما تباينت ألوان البشر وأعراقهم. بل أن آيات الله في الإسلام أنه "لو شاء ربك لجعلكم أمة واحدة" ولكن جعل الله شعوباً وقبائل لكي تتعارف ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾<sup>(1)</sup> فالألسنة هي "اللغات" والثقافات "والألوان" هي "الأعراق". ولكننا تعمدنا الاحتفاظ بمصطلح الإسلام السوداني كما أوجده الغربيون وذلك من باب التجاوز، لا الإثبات، للشرح والتدليل على مفهوم الوحدة التي تنتظم منطقة الحزام السوداني. وأن صفة السوداني لا تعني بلداً بعينه أو عرقاً من الأعراق، بل تعني حزاماً حضارياً كاملاً، نستطيع أن نؤكد من خلال حقائقه الفكرية والثقافية على مدي تعايش وانسجام الإسلام مع الواقع الإفريقي. ومن خلال أبعاد التسامح والاندماج والتفاعل بين التعاليم الإسلامية والتقاليد الإفريقية المحلية الموروثة دونما لبس أو تناقض، وبما أنتج في نهاية الأمر ثقافة إفريقية لها خصائصها الإيجابية، ساهمت في إثراء وتقديم الحضارة الإفريقية. ذلك هو الاتجاه الذي تبناه (رينيه مورو) (RENE MOREAU) أحد دعاة حوار الأديان بين المسيحية والإسلام عندما أشار

في مقدمة كتابه (الأفارقة المسلمون) بأنه سوف لا يلجأ إلى استخدام مصطلح (الإسلام الاسود) (L- ISLAM NOIR) أو الإسلام السوداني لأن في ذلك جرح لمشاعر المسلمين (2). ولقد درج المؤرخون الأوروبيون منذ نهاية القرن التاسع عشر وفي أوج الهجمة الاستعمارية الأوروبية على إفريقيا على استخدام هذا المصطلح، فتحدثوا عن إسلام إفريقيا خاص يختلف عن الإسلام في بلاد الشرق العربي الإسلامي، ومن ثم تتابعت استعمالات المصطلح حتى قام (فإنسان مونتاي) (Vincent Monteile) بتأليف كتابه بهذا الاسم والذي تمت ترجمته إلى العربية تحت عنوان الإسلام في إفريقيا السوداء (3). وكان القصد من وراء ذلك الكتاب نفى أو استبعاد كل تأثير عربي أو شرقي على الإسلام في إفريقيا بصفة عامة، وفي منطقة غرب إفريقيا بصفة خاصة، وبالتالي نفى أو استبعاد كل إمكانية للوحدة الإسلامية بين الشعوب العربية والإفريقية. فقد تحدث هؤلاء عن وجود ما وصف بالإسلام الإفريقي الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن الإسلام الشرق أوسطي، أو عن إسلام الشرق الأدنى والأقصى، وبما يستبعد كذلك أية احتمالات بأن يصبح الإسلام عنصر وحدة بين الشعوب الإفريقية من جهة وبين الشعوب الإفريقية وشعوب العالم الأخرى التي تنتمي إلى الإسلام من جهة أخرى. وأشار في ذلك السياق إلى وجود إسلام (مزنج) نشأ وتطور وتكون حسب مقتضيات الخصائص النفسية للأعراق السوداء.

ومن ذلك فأن مروجي مصطلح الإسلام الزنجي في إفريقيا السوداء قد قصدوا إلى ترويج المفهوم الاستعماري لتقسيم إفريقيا إلى إفريقيا عربية إسلامية بيضاء شمال الصحراء (L-arique Blache) وإفريقيا زنجية مسيحية سوداء جنوب الصحراء (L-afrique Noire) وفي قارة وصفها أولئك أنفسهم



بأنها القارة المظلمة السوداء. وقد اتخذ هؤلاء الكتاب والمؤرخون اصطلاح الإسلام الإفريقي لمحو الحقائق التاريخية التي دلت على أن الحضارة الإفريقية برزت للعالم أول مرة عندما قامت الامبراطوريات الإفريقية الإسلامية الشهيرة وفي وقت كانت فيه أوروبا غارقة في ظلام العصور الوسطى، فأرادوا بذلك التشكيك في أن الإسلام قد أهدى إفريقيا حضاراتها الزاهرة الأولى وهم يروجون للقول بأن إفريقيا قارة بلا ماض ولا حضارة، وتمهيداً لترسيخ اعتقادهم بأن إفريقيا لم تبصر نور الحضارة إلا مع دخول الاستعمار الأوربي إليها. ولا يفوتنا في كل ذلك أن نشير إلى أن "فانسان مونتاي" مؤلف كتاب (الإسلام في إفريقيا السوداء) كان يعمل في ذلك الوقت مديراً للمعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء في داكار (4) (IFAN).

ولذلك فقد كان الساسة من المسلمين الأفارقة هم أول من التفت إلى خطورة هذا المنحى، فقد هاجمه السياسي المحنك الشيخ توري (سيكيتوري) رئيس الاتحاد الثقافي الإسلامي في ندوة (ابيدجان) عام 1961 ووصف الدعوة بأنها تجلب شرور التقسيم والتجزئة إلى إفريقيا (5) كما قال المفكر الإسلامي الفذ (أما دو هامباته با) لا يمكن أن يكون هناك إسلام أسود. كما لا يمكن أن تكون هناك مسيحية سوداء. هنالك قبل كل شيء الإسلام الأصلي الجدير وحده بالدراسة (6)، من جهة ثانية سعى المبشرون الأوروبيون لاستغلال هذه الفكرة تحت تأثير الذهنية الأوروبية المسيحية، وهم يمثلون الطلائع الأولى للاستعمار الأوربي لإفريقيا، وكان ذلك أبان عهود تجارة الرقيق في سواحل إفريقيا، وعند احتكاكهم بالإنسان الإفريقي داخل القارة، فهؤلاء الأفارقة وهم من الذين أخذوا قسراً إلى الدنيا الجديدة، لم يسمح لهم الأوروبيون بممارسة عباداتهم داخل كنائس البيض فلجأوا إلى بناء معابدهم وكنائسهم الخاصة بهم ولا تزال بقاياها موجودة. أما بالنسبة

للإسلام فالأمر يختلف إذ ليس في الإسلام تفرقة دينية بسبب العرق، ولا فرق بين أحمر وأسود في العبادة أو في الحق الاجتماعي العام. تماماً كما وصف ذلك (هامباته با) بقوله إن الإسلام في إفريقيا ليس له لون. كما أن الماء ليس له لون. وهذا هو سر تقدمه ونجاحاته في إفريقيا (7).

ولعل ذلك يكشف لنا وبصورة أكثر وضوحاً ومن الناحية التنظيمية (Organizational) فرغم وجود منظمة للوحدة الإفريقية فإنه يمكننا أن نقسم (إفريقيا) إلى منظمات شبه إقليمية. أما بالنسبة للإسلام فليس هناك منظمة إسلامية عربية أو منظمة إسلامية آسيوية أو إفريقية فالدول الإسلامية تنضوي في إطار منظمة أممية واحدة هي منظمة المؤتمر الإسلامي.

ولذلك وفي معالجتنا لمفهوم الإسلام في الحزام السوداني لا نود أن نخضع لمناهج الأنثروبولوجيا أو الأثنولوجيا كما ذهب إلى ذلك الأوروبيون، فإننا نود من خلال معالجة هذا المفهوم أن نوضح السر الكامن وراء التقاء الإسلام بالموروث المحلي الإفريقي. ولذلك فإننا سوف نتبنى منهجاً تاريخياً متدرجاً يكشف الخطوات والمراحل التي دخلت فيها الثقافة الإسلامية في حوارها السلمي مع المورثات الإفريقية، وبكل ما في ذلك الحوار المتكافئ والشفاف من اعتراف بوجود حضارة إفريقية وكحلقة أصلية من حلقات الحوار بين الحضارات. ولتأكيد مصداقية منهجنا من الناحية العلمية والواقعية فإننا ننطلق من تأكيدنا على ما يلي:

● ليس كل ما هو حضاري في إفريقيا قد جاء به الإسلام ومن خارج القارة.

● أن ثقافات وحضارات المجموعات والقبائل الإفريقية قد شكلت في التقائها مع الإسلام إضافة انتجت شكلاً جديداً ومتقدماً من الحضارة الإفريقية.

● معالجة حوار الحضارة الإسلامية مع الحضارة الأوروبية التي تحتقر الموروث الإفريقي والتي تنكر على القارة الإفريقية ماضيها وتراثها وحضارتها "القارة المظلمة" وتجاوز دعاوى مدرسة الزنوجة التي ترى أن الذات أو الهوية الإفريقية لا تمثلها سوى الأساطير والأقنعة والمعتقدات الوثنية وتدعو إلى العودة إليها فتلغي بذلك أزهر عهود الحضارة الإفريقية يوم أن توجه منسا موسى إلى الأراضي المقدسة وهو يحمل ذهب العالم في يديه بينما كانت أوروبا غارقة في حروب المائة عام.

● إن ما نتج عن كل هذا هو واقع حضاري إفريقي جديد له خصوصيته وتفرد به بما يمكن أن نطلق عليه "حضارة الحزام السوداني" والتي تتجه نحو مفاهيم الاندماج والوحدة في وجه عوائق التجزئة والتقسيم.

وفي ضوء ذلك كله يجدر بنا أن نتتبع تطور نظرية الالتقاء التاريخي للإسلام في حوار مع الواقع الإفريقي.

أولاً: لقد بدأ كل شيء بالحوار. وبالحوار الصامت في بداية الأمر وذلك عن طريق تجارة المقايضة الصامته أو (التجارة البكماء) بين عرب وبربر وطوارق الشمال مع أفارقة الجنوب. وحين كان التجار من مسلمي الشمال يقايضون الملح بالذهب مع تجار المنطقة السودانية.

ثانياً: تطور الاتصال التجاري فتحولت نقاط الالتقاء إلى أسواق ثم مدن تجارية ثابتة مثل "أودغست" "وولاته" "وسجلماسه" "وورقلان" والتي نشأت في خطوط تماس داخل المنطقة الصحراوية السودانية.

ثالثاً: أدت هذه الأسواق والمدن التجارية الصغيرة إلى احتكاك الإنسان الإفريقي الجنوبي بالعربي المسلم القادم من الشمال. وقد كان هذا التاجر المسلم هو نفسه ذلك الفقيه والعالم الذي يسعى لنشر التعاليم الإسلامية

وسط الوثنيين وبالطرق السلمية، ولم تكن في أيدي هؤلاء الشيوخ أدوات حرب ولا تقف خلفهم حكومة أو سلطة زمنية أو جيش للفتح. وعندما يلتقي الوثني بذلك التاجر المسلم القادم من الشمال فإنه يلاحظ نظافة ثيابه البيضاء ونظافة جسده الذي تفوح منه الروائح الطيبة فإنه يغتسل خمس مرات في اليوم للصلاة. وأنه يستخدم السواك. كما عرف عنه الأمانة والعلم والمعرفة بالقوانين التجارية والحساب والكتابة والميزان ثم عرف عنه بذلك النموذج الحضاري الارقى والمثل الأعلى فأخذ يتشبه به، ويتطلع إليه، ومن أجل ذلك اعتنق الإسلام.

رابعاً: هكذا ظل العالم والتاجر والفقهاء المسلم إلى جانب الإفريقي الوثني في حالة من التعايش السلمي فقد أشار المؤرخون العرب في وصفهم لعاصمة مملكة غانا أن بها مدينتان على ضفتي النيل "نهر السنغال" الأولى يسكنها الملك وحاشيته وقومه وهم يدينون بالوثنية والثانية يسكنها المسلمون وبها اثنا عشر مسجداً. كما شهد عدد من المؤرخين الذين زاروا المنطقة حضور شيوخ من البرابرة والعرب في قصور ملوك (كاجورا) (الاسم القديم لمملكة غانا) وكان هؤلاء الشيوخ القادمون من تلسمان يصبحون الملوك والأمراء حين كان علماء المسلمين يتولون أعظم المناصب (8)، وقد أدى تعايش هؤلاء الشيوخ المسلمين جنباً إلى جنب مع الملوك الأفارقة الوثنيين إلى اعتناق هؤلاء الملوك للإسلام بالطرق السلمية فقد عرف ملك مالي (بارامندا) (بالمسلماني) لأن بلاده أجذبت في عام 1050م فاستغاثوا برجل من المسلمين يقرئ القرآن ويعلم السنه فشكا إليه الملك ما دهاهم من ذلك فقال له: أيها الملك لو آمنت بالله تعالي وأقررت بوحدانيته وبمحمد عليه الصلاة والسلام وأقررت برسالته واعتقدت شرائع الإسلام كلها لرجوت الله الفرج مما أنت فيه وبأن تعم الرحمة أهل بلدك. فعلمه الشعائر وصلي به يوم جمعة حتى أعمهم الله

بالسقيا فأمر الملك بكسر الدكاكر (الاصنام) وصح إسلامه وأهل مملكته مشركون فوسموا ملكهم منذ ذلك الوقت بالمسلماني<sup>(9)</sup>.

وقد أشار المؤرخون بأن ملوك مالي في نهاية القرن الحادي عشر كانوا مسلمين أما أغلب الرعايا فكانوا على الوثنية<sup>(10)</sup>، وفي ذلك ما يدل مرة أخرى على أن المسلمين لم يفرضوا الإسلام بالقوة على الأهالي من الأفارقة. أما فتح مملكة غانا عن طريق القوة العسكرية من قبل المرابطين عام 1076م، فقد فرضته ظروف التنافس التجاري على الذهب بين الفئات المتصارعة في المنطقة. ولم تكن أسباب غزو المرابطين لكومبي صالح عاصمة غانا دينية أو عرقية كما يدعى بعض كتاب الافريقانية عندما تحدثوا عما وصفوه بالغزو العربي الإسلامي لإفريقيا، فمن المعروف أن غزو المرابطين هذا لم يدم لأكثر من عام واحد حين هجمت على غانا قبائل الصوصو الوثنية مما أدى إلى هجرة المسلمين من سكان المدينة بزعامه شيخ يدعي إسماعيل، فاتجهوا إلى مدينة (ولاته) في الشمال فأقاموا فيها مركزاً تجارياً وسرعان ما ازدهرت المدينة حتى أصبحت من أهم المراكز التجارية في إفريقيا السودانية. وفي نهاية الأمر فإن سقوط مملكة غانا لم يتم على أيدي العرب المسلمين، بل قضي عليها الملك (سونجاتا) زعيم مملكة مالي الإفريقية<sup>(11)</sup>.

خامساً: وكما شهدنا في إسلام ملك مالي بارامندا (Baramenda) بتلك الصورة السلمية، ودون إجبار لقومه لدخول الإسلام، وهو أول ملك سوداني إفريقي يؤدي فريضة الحج، وكما شهدنا في إسلام الإنسان الإفريقي البسيط نتيجة لتعايشه السلمي مع العالم والتاجر المسلم، فإن الدخول في الإسلام لا يكلف الإفريقي سوى النطق بالشهادة، والإيمان بوحداية الله. أما النطق بالشهادة فلا يتطلب من الإفريقي التخلي عن مورثاته الثقافية واللغوية على وجه التحديد، إذ لا يشترط لذلك معرفته للغة العربية فالإيمان

في القلب وليس في اللسان و"اختلاف ألسنتكم" فأصبح اللسان سراً من اسرار تسهيل الدخول في الإسلام بالنسبة للإفريقي وذلك خلافاً لما قاله الافارقة لواحد من المبشرين "هل يجب على ان أتخلى عن إفريقيتي لكي أصبح مسيحياً"؟؟.

سادساً: ومع تزايد دخول الافارقة في الإسلام أتاح ذلك مزيداً من التداخل والتزاوج إنسانواالتصاهر ليس من الناحية العرقية فقط ولكن وبالضرورة من ناحية تداخل وتمازج العادات والتقاليد الاجتماعية، فقد أثبت المؤرخون الأوروبيون قبل سواهم أن الإسلام وفي بداية عهده قد تحاور مع الأفارقة داخل مورثاتهم وتقاليدهم بما سمح لهذا الحوار من استحداث حالة من الانسجام تم التحوير فالتعديل في القوانين الاجتماعية الإفريقية على هدى التعاليم الدينية الجديدة. فاعتناق الإسلام لا يلغى الأعراف بل ينظمها، وعلى سبيل المثال كانت عادة تعدد الزوجات موجودة في المجتمعات الإفريقية، ولكن تشوبها الفوضى واللاإنسانية، فقام الإسلام بتقنينها ونقلها من حالة الإباحية إلى نظام جديد. وقد كان الكاهن أو الساحر هو الذي يقوم بطقوس إنزال المطر فأصبح الشيخ أو الفقيه هو الذي يطلب السقيا على الطريقة الإسلامية (صلاة الاستسقاء) بعد أن آمن ال إفريقي بالله الذي بيده مقاليد الأمور، وبعدها أصبح الإيمان والتوحيد بالله في الفكر الديني الإفريقي درجة من درجات الرقي في سلم الحضارة.

ومع هذا التدرج في امتزاج المجتمعات الإفريقية بالمجتمعات الإسلامية، أخذت عملية التأثير والتأثر مجراها حيث ظهرت في العديد من العادات والتقاليد الاجتماعية إلى درجة ذهب فيها بعض المؤرخين الأوروبيين إلى الاعتقاد بوجود تقارب بين العادات الاجتماعية الوثنية والتعاليم الروحية الإسلامية. سوى أن الحقيقة تكمن في أن هناك العديد من التقاليد التي

أخذها الوثنيون من التعاليم الإسلامية مثل تحريم أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى جانب العديد من الممارسات الاجتماعية الأخرى مثل الطقوس الجنائزية وتحرير عقد الزواج وتنظيم الأسرة والرباط العائلي. ومع وجود عادة مثل عادة الختان في الحضارات الإفريقية القديمة، بما فيها الحضارة النوبية والفرعونية، نجد أن قبائل الكازامانس في السنغال قد تحولت إلى إجراء عادة التطهير في صباح يوم الجمعة. وهو يوم العبادة المقدس لدى المسلمين (12).

وفي النظام العشائري والقبلي الاجتماعي يدعي رئيس العشيرة (بالأرباب) أي رب العشيرة أو شيخ العرب كما لدى القبائل العربية والإسلامية. وربما انتقلت إلينا نفس التسمية في وقت مبكر مثل هذا، فإن أول مدينة أنشأها العرب في مناطق النوبة القديمة على يد الشيخ (حجازي بن معين) سميت (أربجي) وهى نفس النسبة. أما في (غينيا) ولدى قبائل (الكيسي) المسيحية فتقام مراسيم التقدمه بأن تذبح الضحية على الطريقة الشرعية الإسلامية، كما توجد العديد من مظاهر العادات العربية والإسلامية كالاحتفال بالزواج. كذلك تحولت عادات عبادة الأجداد وذكرى السحرة والكهنة الإفريقية المعروفة لتختلط مع إحياء ذكرى الأولياء الصالحين عند المسلمين (13). وفي هذا تداخلت التعاليم الإسلامية مع الموروثات الإفريقية حول فكرة (الصلاح) أو البركة إلى درجة أخذ فيها الوثنيون من الأفارقة يتبركون بشيوخ المسلمين اعترافاً بصلاحهم، ولا زالت هذه الظاهرة موجودة في مناطق عديدة من غرب القارة الإفريقية خاصة في منطقة السنغال وهي نفس الظاهرة التي أدت فيما بعد إلى فساد دور الفقيه أو الفكي.. والمرابط أو المرابو (Marabo) في التقاليد الإسلامية الإفريقية مما سيجيء ذكره.

وهكذا فقد مرت حالة التداخل والتمازج بين التعاليم والتقاليد الإسلامية والإفريقية بمراحل بدأ فيها من الصعوبة بمكان التفريق بين ما هو إسلامي

وما هو وثني أو روعي وذلك نتيجة لحالة الأمية والجهل بالتعاليم الإسلامية في ذلك الوقت المبكر.

ونتيجة لاحترام الإسلام للمورثات المحلية للإنسان الإفريقي من جهة، ولتطلع الإنسان الإفريقي إلى المثل الاجتماعي الأرقى الذي جاء به الإسلام من جهة أخرى. فقد تطلع الإنسان الإفريقي بصورة أوثق إلى هذا المثل الأعلى من خلال التعاليم الجديدة التي تنظم الأحوال الاجتماعية والشخصية خاصة بين الرجل والمرأة من جانب، وبين الإنسان وأخيه الإنسان من جانب آخر، فقد جعل الإسلام وضع المرأة أفضل مما كان عليه خاصة من الناحية الاقتصادية فبينما ظلت المرأة في المجتمعات الإفريقية تمثل أكثر من نصف المجتمع لقيامها بالأعمال الإنتاجية الأساسية، لم يكن لديها حق في الميراث إذ ينكر العرف الإفريقي التقليدي عليها ذلك. وفي علاقة الإنسان بأخيه الإنسان فإن المساواة الكاملة من خلال التعاليم الإسلامية الجديدة قد أدت إلى محو عامل التفرقة وإحلال مبدأ الأخوة الإسلامية محله، وقد أدى ذلك إلى إزالة العقد الرئيسية في المجتمعات الإفريقية مثل تحرير ابن الأمة مما قاد تدريجياً إلى القضاء على مفهوم العبودية. ولم يقتصر ذلك على القبيلة الواحدة، بل امتد ليشمل العلاقات القائمة بين القبائل.

فالإسلام كنظام (فوق القبلية) قد أسهم في توطيد الروابط القومية بين القبائل (شعوبا وقبائل لتعارفوا) وعلى أساس الوحدة الإسلامية. الأمر الذي شجع عمليات التزاوج والتصاهر والتضامن بين المجموعات القبلية في المنطقة الواحدة وقد ظهرت نتائج ذلك جلية فيما بعد، وذلك في مرحلة الجهاد ضد الاستعمار الأوربي بفضل نمو الشعور بالوحدة القومية والوطنية في سائر أرجاء غرب إفريقيا. وقد أدى ذلك بدوره إلى قيام الافارقة أنفسهم بدور نشر الإسلام مما نزع عنه صفة الدين الغريب على القارة. ومن



ثم فقد أدى ذلك كله إلى قيام الأفارقة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر بمهمة الدفاع عن هويتهم الحضارية في وجه محاولات الاستيعاب الثقافي والحضاري الأوربي، بل والدفاع في نهاية الأمر عن استقلال القارة الإفريقية في وجه الغزو الاستعماري الخارجي فكانوا بذلك أول نواة لحركات التحرير الإفريقية.

ولعل في ذلك كله ما يدحض محاولات صبغ الإسلام في إفريقيا بلونية معينة (إسلام أبيض.. وإسلام أسود) تلك المحاولات التي قام بها الاستعمار الثقافي لإقناع الأفارقة بأن إسلامهم لا يلتقي في شيء مع الإسلام الذي جاءت به العناصر العربية البيضاء إلى القارة السوداء. وذلك في محاولة أخرى لرد الأفارقة عن قناعاتهم الراسخة منذ البداية بأن الإسلام الذي انسجم مع الواقع الحضاري الإفريقي وأسهم في تطوره، إنما هو الأقرب إلى الكيان الإفريقي والوجدان الإفريقي من كل الأديان الغربية والتي دخلت إلى إفريقيا مع جيوش استعمار وإعادة استعمار إفريقيا..

### **الموروث الإسلامي الإفريقي في الحزام السوداني**

منذ أن قام "الفقيه الم رابط" بجلب المطر لملك مالي "المسلماني"، ظل المؤرخون الأوروبيون يربطون في تفكيرهم ما بين الفقيه الم رابط في مفهومه الإسلامي، "والكاهن الساحر" في مفهومه الإفريقي. ومن الظواهر التي اعتمدوا عليها للربط ما بين الاثنين عادة صنع الاحبة.. فالاحبة في حقيقة الأمر عادة عربية إسلامية قديمة كانوا يستخدمون فيها إسم الجلالة لطرده العين الشريرة، كما تحوى آيات من القرآن لجلب السعادة. ولعل مما أفسد هذه العادة الدور الذي قام به بعض القادمين من الشمال من الذين تقمصوا دور الفقيه (الفكي) واستغلوا في ذلك الذهنية الإفريقية البدائية والوثنية، فأخذوا يقومون بكتابة أسماء أو حروف عربية ويضعونها حول أعناق

الافارقة، كما يحيطون بها رقاب جيادهم خاصة أيام الحروب وقد أدى ذلك إلى خروج هذه العادة من إطارها الإسلامي واتخذت بعداً اجتماعياً نفسياً. ونجد نتيجة لذلك وفي بعض دول غرب إفريقيا شباباً يضعون التمام والتعاويز الإسلامية على أذرعهم بينما تجد في معاصمهم أيقونة العذراء، وقد ارتبطت هذه الظاهرة بظواهر اجتماعية أخرى كالتنجيم وضرب الرمل وقراءة الغيب، والفنجان، وانتشرت في سائر أرجاء الحزام السوداني حتى وادي النيل، بما يصعب معه التفريق بين ما هو إسلامي وغير إسلامي. وبهذه المقاييس وبدون النظر إلى الدواعي والأسباب والتطورات التي قادت إلى ذلك يحاول المؤرخون الغربيون إثبات العلاقة ما بين التعاليم الروحية الإسلامية والموروثات الوثنية والروحية الإفريقية.

ويمثل هذا تحول دور المرباط (الفكي) أو (الفقي) كما ينادونه في صعيد مصر، من نشر الإسلام وبصورة تدريجية تاريخية إلى القيام بمثل هذه الأدوار الاجتماعية السلبية. فنجد أن كلمة (مرباط) في منطقة غرب إفريقيا قد تحولت إلى كلمة (مارابو) (Marabo). واتخذت معنى الدجال أو المشعوذ، بمثلما اتخذت كلمة (فكي) لدينا هذا المعنى، وقد أتاح ذلك أيضاً للمؤرخين الأوروبيين أن يربطوا ما بين الفكي والمرباط بأن كليهما يمثل دور الكاهن الوثني الذي يمثل دور الوسيط ما بين الخالق والمخلوق. ويبدو الفرق واضحاً في أن دور (الفكي) الذي يقدم خدماته للعجزة والفقراء والبائسين إنما يقدم هذه الخدمات للطامعين في الدنيا، وقد لا يخلو دوره أحياناً من الخديعة والغش. نجد أن الأولياء الصالحين قد ورد ذكرهم في القرآن بالا خوف عليهم ولا هم يحزنون<sup>(14)</sup>، بما يقدمون لهؤلاء العجزة والفقراء من خدمات تتطابق مع دورهم الديني. فالولي الصالح وعندما يقوم بدور (الوساطة) بين المخلوق والخالق تسقط عنه صفة الصلاح.. بالا رهبانية في الإسلام. وفي

هذا ما يحدد الفرق ما بين "الفقيه المسلم" والكاهن الوثني". فالأولياء الصالحون الذين خصهم الله بذكره لا تدل كراماتهم التي حباهم بها الله إلا على قدرة الله "فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونهم" (14) "أو كما نشأ في منطقة غرب إفريقيا دور الفقيه المرابط، وذلك الولي الصالح الذي ينقل (البركة) وهي (الدفقة) الروحية التي تدل على قدرة الله إلى الإنسان، وذلك من خلال ممارسات كوضع اليدين على الرأس. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن هذه الممارسة قد تحولت عن مغزاها الديني في منطقة الحزام السوداني مع تزايد الكوارث والمجاعات والأمراض في تلك المجتمعات، فاشتهر (الماربو) بخداع وغش الناس إلى درجة لا تخلو فيها صحيفة يومية في بلاد الحزام السوداني خاصة: السنغال ومالي، والنيجر، من قصص تحكي فصولاً مأسوية لممارسات (المارابو) (Marabout) الذين أفلحوا في استدراج العاجزين والباحثين عن الثروة. وقد ساعد على انتشار هذه الآفة ما يصيب إقليم الحزام السوداني عادة من حالات الكوارث والفقر والتخلف والأزمات الاجتماعية الناجمة عن ذلك، وبما جعل إنسان الإقليم السوداني أكثر استعداداً من الناحية النفسية للتمسك بهذه الظواهر اليائسة.

أما الدور الحقيقي للمرابط والولي الصالح كما عرف في موروثات المنطقة الإسلامية عند التقائها بمورثات المكان الإفريقي، فقد تمثل في كونهم دعاة سلام ووسطاء في النزاعات القبلية، وكحماة للمضطهدين والمظلومين من جور الحكام. إلى جانب إطعام الجائع وكسوة العاري. وإلى جانب دورهم في نشر العلم والثقافة بين الناس. فمن أولئك الأولياء الصالحون من يفعل ذلك من خلال فلاحه الأرض الصحراوية وتربية الماشية ومنح الهدايا والهبات التي تقدم لهم للفقراء والمحتاجين. وبذلك اكتسب الأولياء الصالحين في مجتمعاتهم (سلطة روحية) تفوق (السلطة الزمنية) للحكام والملوك وفي

مرحلة تاريخية يحتاج فيها الناس إلى شخص قوى يملك القدرة على السيطرة على أمور حياتهم ويوفر لهم الأمن والسلام الاجتماعي. ولذلك فلا غرابة من أن يتواصل دورهم الثقافي والروحي والاجتماعي حتى يومنا هذا. ويتضح ذلك بصورة أكثر لدى جماعة (المريدين) في غرب إفريقيا بصفة عامة وفي (السنغال) بصفة خاصة، وعلو كلمتهم اتصالاً مع دورهم الموروث القديم. فقد كان المريد (مادي كابا) والذي يلقب بالشريف (كانكان) واحداً من أشهر المريدين في ذلك، وهو نجل مستشار (ساموري) العظيم وتربطه صلة بجماعة القادرية. وعند وفاته حضر الزعيم الغاني (نكروما) جنازته وقدم كعادة المسلمين الأبقار قرباناً على قبره (15). ومنذ ذلك الوقت احتل المرابطون والمريدون مكانة كبيرة وخاصة لدى الحكام الأفارقة داخل الحقل السياسي في بلاد غرب إفريقيا. فالمرابط (الفا يايا) أو الشيخ (يايا) لا زال يعتبر حتى اليوم في غينيا بطلاً قومياً ومجاهداً وطنياً يتغنى النشيد الوطني الغيني بمآثره.

بينما ظلت السنغال حتى يومنا هذا من أهم مراكز المرابطين والمريدين في إفريقيا المسلمة. ومنهم: الحاج (سيدو نورو) حفيد الحاج عمر سعيد تال الفوتي- والحاج (مالك سي) الذي يحج إلى قبره في بلدة (تيواوان) في ذكرى المولد النبوي. و(سيد الأمين كونتا) في مدينة (ندياسان). والحاج (إبراهيم نياس) (التيجاني) في منطقة كولخ والذي تجلب احتفالات زيارته الآلاف من مختلف البلاد الإسلامية في إفريقيا وفي مقدمتها السودان. وقد متعنا الله بزيارتهم وقد أكدوا صدق ما عرفنا عنهم رضى الله عنهم جميعاً.

فإذا كان فيما سردنا شرحاً للظروف والتطورات التي مرت بها مراحل التقاء العناصر العربية والإسلامية بالمكان الإفريقي في منطقة غرب إفريقيا، فقد حدث الشيء نفسه في منطقة السودان وادي النيل منذ أن تدفقت القبائل

العربية والإسلامية على المكان السوداني الإفريقي.. ويجدر بنا في البداية أن نقر بأن هذا المكان قد شهد هو الآخر تدرجاً في العناصر الحاكمة من النوبة "الحضارة النوبية القديمة" والفونج (سلطنة سنار) ثم العرب. فقد كانت تحكم المنطقة في بداية الأمر العناصر النوبية الإفريقية المحلية وريثة أولى الحضارات الإفريقية. ومما يحكي عن ذلك، وعن ورع الشيخ إدريس ود الأرباب، أن الملك بادي بن رباط ملك سنار عندما عرض عليه تقسيم محصول الأرض من البصل والعسل المزروع في أرض الشايقية بديار النوبة، رفض ذلك قائلاً له بأن هذه الدار، دار النوبة وأنتم غصبتموها منهم أنا ما بقبلها، فالرسول قال من سرق شبراً من الأرض طوقه الله يوم القيامة به في سبع أرضين". والحديث الصحيح الذي رواه مسلم يقول "من اقتطع شبراً من الأرض ظلماً طوقه به الله يوم القيامة (16). ولعل في ذلك ما يوضح دور أولياء الله الصالحين في رفع الظلم عن الناس مهما تباينت أصولهم وبما يثبت مبدأ التعايش الثقافي والحضاري والعرقي كما ورد في مقدمة طبقات ود ضيف الله حيث قال: "أعلم أن الفونج قد ملكت أرض النوبة وتغلّبت عليها في أول القرن العاشر (17)، وفي هذا أيضاً ما يوفر الإجابة على دعاوى المؤرخين الأوروبيين بأن دخول العرب للسودان قد قضى على حضارة النوبة الإفريقية "The Destruction of Black Civilization"، فكما جاء في العديد من الكتب الحديثة بل وجاء في كتاب ود ضيف الله نفسه فإن الفونج هم شعب محلي أسود قدم من أعالي النيل الأزرق وسيطر على الجزء الجنوبي من الجزيرة (18)، أما العرب فكما أشرنا سابقاً فإن أول مدينة لهم بنوها في مناطق النوبة والفونج هي (أربجي) أي مكان العرب. وهناك إشارتان واضحتان تفرقان بين (النوبة) والفونج من جهة والعرب من جهة والفونج من جهة ثانية فالإشارة الأولى تدل على الأصل المحلي الإفريقي

للفونج وحول هذا الأصل وردت ثلاث روايات بأنهم من الأصل الشلكاوي أو البرناوي أو الكانمي وتقابل هذه رواية تقول باصلهم الأموي الذي تأفرق. أما حول الأصل الكانمي فقد ظلت القبائل العربية في السودان تطلق على السكان المحليين وعلى قبائل الكانوري (كانم) صفة (الهمج) وهو نفس الاسم الذي أطلقوه على الفونج. وفي شرحه للقب (المانجل) ذكر الدكتور يوسف فضل في تقديمه لكتاب طبقات ود ضيف الله، أنه يطلق على وزراء (العبدلاب) وهو لقب كان مستعملاً لدى (العنج) من ملوك سوبا النوبيين، لكنه أشار في ذات الوقت إلى تفسير (نعوم شقير) للكلمة بأنها مشتقة من كلمة (Amanokel) ويعني زعيم القبيلة لدى قبائل الملثمين أو الطوارق. ذلك في الوقت الذي يعنى اسم دونقس "Dunegus" مؤسس دولة الفونج معنى صاحب اللثام أو الملثم أما اسم "عمارة" نفسه فربما لا يكون إسماً عربياً فربما هو اسم (عمر) في اللسان المحلي الإفريقي فيقولون (عمارو) بضم العين وتكتب (Omaro) أو (Omara) (عمارة) كما يقولون في اسمائهم. (كمارا) أو (وأتارا) كما يقولون (إبراهيم) تفادياً للوقوف بالسكون، وفي ذلك ما يدفعنا إلى الاعتقاد حول الأصل الكانمي للفونج. فقد جاء في تاريخ ممالك كانم وبرنو أن الإسلام قد جاء إليها في ركاب أسر عربية غربية تنتمي إلى الطوارق الملثمين في حوالي القرن الخامس الهجري (19)، على الأقل فربما أدى نزوح ما توصف بالقبيلة الغربية إلى مناطق كانم وبرنو من نواحي شرق السودان وعبر وادي النيل إلى بروز الفونج بقيادة عمارة دونقس. إذ أن هنالك فرقاً واضحاً وفي كل الأحوال بين الفونج كقبيلة أو مجموعة محلية وبين القبائل العربية الأخرى. فقد جاء هذا الفرق واضحاً أيضاً في كتاب الطبقات حيث ذكر ود ضيف الله في مقدمته بأن الفونج وفي أول ملكهم قد فرضوا على القبائل العربية (تورات)، أى ضرائب أو عوائد

(20) كما يقول بأن الشيخ فلاناً قد أعطاه الله القبول عند ملوك العرب والفونج. وأن ذاك الشيخ قد انقادت له العرب والفونج ويقول أحياناً.. انقادت له العرب والعجم "النوبة" ومن قول الشاعر بمدح شيخه بدوي ولد أبو دليق:

بالكاف كفاية الهايع الجيعان  
في الفونج والعرب ماله نظير ولا أوزان<sup>(21)</sup>

ومع اختلاف العناصر المحلية ومع تدرجها التاريخي وتفاعلها الحضاري كانت من بين هذه التفاعلات الصراعات التي نشأت بينهم على السلطة المركزية، فقامت بينهم الحروب القبلية الصغيرة مثلما تنشأ بين مختلف القبائل. ففي عهد الملك بادي الثالث المشهور بالأحمر ثارت عليه قبائل الفونج في منطقة (أليس) (الكوة) الحالية وهي المناطق التي توجد فيها كثافة من قبائل الفونج<sup>(22)</sup>. كما جاء في سيرة الشيخ حمد النجيز أنه قتل في (كركوچ) في القتال الذي نشب بين الفونج والعدلاب "العرب" وقد اصطحب هذا الصراع السياسي والذي انتهى بالحلف العربي الإفريقي (الفونج) صراعاً آخر على المستوى الثقافي والحضاري إلى أن اكتملت حالة التمازج والانسجام مع قيام سلطنة سنار الزرقاء "الإفريقية السوداء" وكما حدث في منطقة غرب إفريقيا من التقاء بين الإسلام والموروث الإفريقي، فقد حدث الأمر نفسه في السودان وادي النيل بما عكسته الترسيبات الإفريقية المحلية في تراث الثقافة الإسلامية في السودان. وقد بسطت هذه الترسيبات المحلية الإفريقية وجودها في الثقافة الإسلامية من خلال وسيط ثالث أو عامل مساعد (Catalyst) هو الفكر الصوفي كما سيجيء شرحه في الفصل الثالث. ومن هذه الترسيبات المحلية الإفريقية ظهور شخصيات روحية وصوفية في التراث الإسلامي السوداني ذات بعد إفريقي محلي. ومن بين هذه الشخصيات إسماعيل صاحب الربابة وسليمان الطوالي (الزغراد) وإسماعيل

صاحب الربابة هو إسماعيل ابن الشيخ مكي الدقلاشي، وكان من أصل محلي إفريقي. فأمه أمة (سقرناوية) من قبيلة (السقازج) التي تقطن مناطق جبال النوبة "مملكة تقلي" وجاء في سيرته أنه كان مولعاً بالتغزل بمدح النساء. وكان يحضر البنات والعربان للرقص ويضرب (الربابة) الآلة الإفريقية التي سيجيء ذكرها. وكانت نغماته تطرب لها الحيوانات والجمادات وترقص فرسه على الأنغام التي يرددتها بلسان غير عربي.. شلو.. شلو.. ويذكر أن امرأة جاءت إليه وشكت ضياع ولدها ولما وجدته سأله كيف جاء فقال: كنت في تلك الساعة آكل لحم حوت مع أولاد الشلك فجاءني إعصار وحملني وجاء بي إلى هنا (23). وكان إسماعيل صاحب الربابة سكيراً يتعاطي الخمر رغم صلاحه فوصف لذلك بأنه (حافظ الكتاب وشايله الشباب).. فقد كان من طائفة (الملاماتية) مثل الشيخ محمد الهميم وهي طائفة تفعل اللوم في الشرع.. وقد تغزل صاحب الربابة في محبوبته ووصف فمها قائلاً :

### مريسة فيتريت وورد أم ترد

وقد شرح الدكتور يوسف فضل بأن (المريسة) شراب مسكر وهو شراب إفريقي محلي يصنع من (الفترية) وهي نوع من الذرة - والمريسة (أم ترد) هي التي اختمرت وعتقت حتى ظهرت منها الفقاقيع (24). وقد قتل إسماعيل على يد (الشلك) الذين كان يجتمع بهم من أجل الرقص والغناء الفاحش والمكشوف، والذي يدعو إلى الزنا وهتك أعراض النساء (25). ورغم ذلك فهو يُعد من الأولياء والصلاح وله (فرقة) من الفقراء والزهاد يتبعونه وهم يحملون (النشاب) وهو السلاح الذي لا زالت تستخدمه القبائل الإفريقية في وسط وغرب وجنوب القارة وهو ذات السلاح الذي اشتهر به النوبة (رماة الحدق). وبينما وصف إسماعيل صاحب الربابة بأنه ولد سكران وغرقان



فإن وصفه بالسكر والغرق تحمل في ذات الوقت المعاني الصوفية فالسكر يكون بالخمرة الإلهية أما الغرق فهو يعنى انه مجذوب غارق في الجذب الإلهي. وفي هذا ما يفسر لنا ارتباط هذه الحالة بالموروث الإسلامي لدى المتصوفة من ذكر للخمرة وتغزل بالنساء: سعاد، ليلي، وسعدي.

أما سليمان الطوالي (الزغرات) أو الزغراد فهو أيضاً من الملاماتية. وقد أخذ طريق القوم من الشيخ ود الهميم. وقد كان سليمان في بداية امره فاسقاً فاجراً (بابكولا) أي يعمل في جلب الماء لتحضير شراب المريسة أو خمرة الذرة، فأسلكه الشيخ الهميم طريق القوم وهداه فانجذب وغرق وسكر متحولاً من السكر (الإنساني) إلى السكر (الرباني) فلبس جبة المتصوفة والزهاد ولبس معها الرحط (الرهط) كما تلبسه النساء لوقاية عفتهم وصار يزغرد كما تفعل النساء<sup>(26)</sup>. ولم يترك سليمان طريق الغناء وكان يستعين في غنائه بجارية تضرب له (الدلوكة)، وهي آلة إيقاع سودانية إفريقية وكان يصف هذه الجارية الأمة واسمها (منانة) بأنها (خادم الله الماك مملوكة) أي أنها ورغم صفتها كأمة إلا أنها غير مملوكة لاحد سوى الله، حيث أن ضربها للدلوكة إنما في شأن الله وليس في شأن البشر.

ويحلو لنا في هذا السياق ولاستكمال رسم الصورة أن نذكر قصة سليمان الزغراد مع أحد النصاري في اعالي منطقة النيل الأزرق (الحبشة) حيث ذهب إلى مناطقهم الزراعية لي جلب الشمار والكزبرة والفلفل لضيوف الشيخ (بانقا الضرير) ولما اعترضه صاحب الزرع وهو حبشي نصراني - قال له : أنا جئت من أرض الإسلام وأنا حوار الشيخ محمد الهميم - فتشهد النصراني واسلم ومن معه وقد عرفوا (بالسليمانيين)<sup>(27)</sup>.

وربما تردنا هذه القصة إلى حكاية إسلام (بارامندا) ملك مالي الوثني والذي وصف هو أيضاً (بالمسلماني) لدخوله الإسلام عندما جلب له الفقيه

المسلم المطر. وتدل هذه القصص على الانتقال العفوي والسلمي للأفارقة إلى الإسلام، وذلك بواسطة البركة أو الصلاح وجميع أفعال الخير الناجمة عن التداخل والتمازج من خلال الممارسات الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم من الوثنيين والنصارى، بحثاً عن غاية واحدة هي السلام الاجتماعي. ومن هذه الممارسات كما ورد في الطبقات وبما فيها من تقارب وانسجام أن الشيخ سليمان العوضي وكان هو الآخر مجذوباً وغرقاناً وأن أصحابه وقت الذكر (يقرشوا الجمر) أي يلوكونه، فالواحد منهم يملأ عمامته جمرأً ويضعها على رأسه ويرقص، ويخرطون السيف والحربة بأيديهم دون أن تدمي فيجعلونها مثل المسلة (الإبرة الكبيرة) ولا يمسه شيء (28) - ولا زالت هذه الظاهرة تشاهد إلى اليوم عند بعض طوائف الطرق الصوفية في جنوب المغرب والجزائر. إنها المعجزة الإلهية التي سخرت ظواهر السحر في المكان الإفريقي إلى مثل هذه القدرات لدى الأولياء الصالحين ويورد كتاب الطبقات أمثلة أخرى عديدة منها كرامة الشيخ (صغرون الشقلاوي) الذي تاه في الخلاء فدخل مسجداً فوجد أهله عرايا. فسأل الشيخ إدريس ود الأرباب عنه وعن هذه الحالة الغريبة التي لا تخلو من تناقض فقال له: بأن هذا هو جامع العرايا الدراويش وأمامهم اسمه (يحي) ومحلّه في بلاد السودان (29).

وكأنه بذلك يشير إلى عدم التناقض في تلك المرحلة التاريخية المبكرة ما بين ممارسة العبادة من خلال الإمكان الإفريقي المتاح وممارسة الإسلام في شكل من أشكاله.

وفي انتقال الإسلام وبشكله الصوفي المزدوج (الإفريقي الإسلامي) وتدرجه المنطقي البطيء. فإن مثل هذه الترسيبات ظلت كامنة في وجدان الفقراء والزهاد حتى مرحلة متقدمة تاريخياً بعد قيام السلطنة الزرقاء. وفي تلك المرحلة التي شهدت صراعاً ما بين التطور المرحلي للفكر الإسلامي

ومحاولات ترسيخ التعاليم الإسلامية الصحيحة، تفجر الصراع من جديد بين فقهاء الدين والمتصوفة كالصراع ما بين الشيخ (دشين) قاضي العدالة والشيخ (محمد الهميم) أحد أبرز المتصوفة. فقد كان الشيخ دشين أحد القضاة الأربعة الذين ولاهم الشيخ عجيب بأمر الملك (دكين) وكان قاضياً على (أربجي). أما الشيخ محمد الهميم فقد كان من الملاماتية الذين يمثلون الإسلام الصوفي ذلك أن الشيخ الهميم وفي حالة من الجذب الصوفي زاد في نكاحه من النساء على المقدار الشرعي أكثر من أربعة وعلى الطريقة المحلية، فتزوج من سبع نساء وجمع بين الاختين فأنكر الشيخ دشين عليه ذلك وأخبره بأنه يريد فسخ نكاحه، لأنه خالف كتاب الله وسنة رسوله . فرد عليه الشيخ الهميم بأن الرسول قد أذن له بذلك وأن الشيخ إدريس ود الأرباب كان حاضراً.. فتدخل الشيخ إدريس وقال للقاضي دشين اترك أمره وخل ما بينه وبين ربه.. فأعلن دشين عن فسخ النكاح فدعا له الشيخ محمد الهميم أن يفسخ الله جلده.. ويقال أن الشيخ دشين مرض مرضاً شديداً حتى تفسخ جلده (30).

وفي رده على الشيخ دشين قال الشيخ الهميم شعراً حاول فيه توضيح الفرق بين (إسلام الفقهاء) و (إسلام المتصوفة) :

فإن كنت يا قاضياً قرأت مذاهباً  
فلم تدري يا قاضي رموز مذاهبنا  
فمذهبكم نصلح به بعض ديننا  
ومذهبنا يعجم عليكم إذا قلنا  
قطعنا البحار الزاخرات وراءنا  
فلم يدرك الفقهاء أين توجهنا. (31)

وقد تمحور الجدل الفقهي بين الفقهاء والمتصوفة حول الظواهر المحلية السودانية، بصفة أساسية مثل تحريم (التمباك) "التبغ" حيث اختلف العلماء

حول ذلك اختلافاً كبيراً أرسلوا بمقتضاه إلى الشيخ على ألا جهوري في مصر طلباً للفتوى. ذلك أن كثيراً من العادات المحلية الإفريقية لم تجد في تلك المرحلة حكماً قاطعاً حولها إلا عن طريق الاجتهاد وكثير من يلجأ إلى تحليل بعضها من باب اليسر ومراعاة المصلحة الاجتماعية. وكان ذلك هو الحال بالطبع في منطقة غرب إفريقيا بدليل ما رواه (العمرى) و (القلقشندي) عن تقاليد اشتهر بها في مملكة مالي القديمة، وهو أنه ومن عاداتهم الموروثة أنه إذا نشأ لأحدهم بنت حسناء قدمها هدية للسلطان، يملكها بغير تزويج. وقد أنكر حاجب السلطان منسا موسى ذلك عليه. وقال له أن ذلك لا يحل لمسلم شرعاً، فقال منسا موسى. ولا للملوك؟.. أجابه ولا للملوك أسأل العلماء. فقال منسا موسى ورغم ورعه ومعرفته بالدين (والله ما كنت أعلم ذلك) (32). ومن ذلك أيضاً ما ذكره ابن بطوطة عن مشاهداته في مملكة مالي نفسها إذ قال بأنه ورغم كثرة المساجد والمعلمين فإن أهل المملكة يجهلون تعاليم الإسلام الدقيقة وأن نساءهم لا يحتجن من الرجال وأنهن ورغم مواظبتهم على الصلوات يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب (33).

إلى كل ذلك كنا قد تحدثنا عن ظاهرة التصوف الإسلامي في مجملها كوسيط يسمح في منطقة الحزام السوداني وفي مرحلة تاريخية مبكرة من الانتقال التدريجي البطيء للتعاليم الإسلامية الصحيحة، وبما اشاعه الإسلام على أيدي الفقهاء والمتصوفة على السواء من أجواء التسامح. فالمرحلة التاريخية التي شهدت التقاء الإسلام بالمورثات الإفريقية المحلية لم تسمح بأحداث ذلك التحول القسري والمفاجئ وذلك تبعاً للطريقة الإسلامية التي تغلغل بها الإسلام في المجتمعات الإفريقية خاصة وأن تلك المجتمعات كانت مسرحاً لحضارات عريقة وأديان مختلفة.

ولقد تشكل الفكر الصوفي هو الآخر كوسيط على طول امتداد الحزام السوداني وفق أبعاد ومقاييس أملت لها العوامل التي صاحبت نشوء وتطور ذلك الفكر، وعلى أرضية ظروف بيئية وحضارية متشابهة، مما أدى إلى تشابه الممارسات الصوفية من بلد إلى آخر. فمع تشابه جغرافيا الإقليم تلك التي توقفنا عندها غير قليل في الفصل الأول، لعب العامل المغربي أو الاثر المغربي دوره في نقل التجارب الصوفية من غرب إلى شرق الحزام السوداني ويمكن من تشكيل ملامح الفكر الصوفي في المنطقة باثرها. فمن جهة حمل المغاربة والبربر وغيرهم من العناصر الإسلامية الفكر الإسلامي ولأول مرة إلى مناطق غرب إفريقيا وممالكها الأولى وبحيث تبلور في شكله الصوفي، ومن جهة أخرى كان للمغاربة دور أساسي في حمل نفس التجربة إلى مملكة سنار في وادي النيل ومع تشابه جغرافيا وبيئة المنطقة فقد انتج ذلك تشابهاً أو تطابقاً في كثير من الأحيان بين تجربة الفكر الصوفي في غرب إفريقيا والتجربة الصوفية في منطقة وادي النيل. ويتمثل هذا التأثير حتى يومنا هذا في أن بعض الطرق الصوفية الهامة قد دخلت إلى السودان على أيدي المغاربة من العلماء والتجار مثل الطريقة الشاذلية، والقادرية، والتيجانية وغيرها. ومع تشابه الملامح الجغرافية والبيئية لإقليم الحزام السوداني والذي وصفه ابن خلدون بالجزء الأول من الإقليم الأول، وبما أن ملامح الفكر الصوفي المغربي قد تشكلت معظمها في المناطق الجنوبية للمغرب الأقصى والمتاخمة للصحراء السودانية، ومع فعل التأثير والتأثر بين الفكر الإسلامي في شكله الصوفي والموروث المحلي الإفريقي فقد جاءت كرامات الأولياء الصالحين في هذا الإقليم لتلبية حاجات الإقليم والناجمة عن ظروف ندرة الأمطار وكثرة الكوارث والمجاعات والأمراض وصعوبة المواصلات، وبُعد المسافات مع وعورة المسالك ووجود الحيوانات المفترسة.

ويتضح لنا ذلك جلياً من خلال رصدنا لأنواع هذه الكرامات التي جاء بها أولياء الله الصالحين والتي تتشابه في مغزاها ومحتواها من المناطق الصحراوية الواقعة جنوب المغرب الأقصى " المنطقة السودانية " حتى مناطق وادي النيل. فإن هذه الكرامات تتشابه وتتكرر بصورة أو باخرى. وفي ذلك ما يمنحنا دليلاً آخرأ على ترابط ووحدة منطقة الحزام السوداني. وسوف نكتفي في تدليلنا على ذلك بالإشارة إلى الكرامات التي تتعلق بالخصائص الحضارية والجغرافية والبيئية لهذا الإقليم.

ونبدأ في ذكر هذه الكرامات بدور الولي الصالح نفسه والمتمثل في تلبية حاجيات الناس في هذه المجتمعات المتشابهة. فإن دور الولي الصالح يتمثل في المقام الأول في المحافظة على النظام وحماية الافراد وتحركاتهم في الأسواق والمواسم، فهو الذي يقوم بمواجهة الشر وما تفرضه الظروف الطبيعية القاسية من مشاكل وأزمات وحيث يقوم بمساعدة الناس على تجاوز هذه الأزمات من خلال تفسيره وسيطرته على المظاهر السلبية للحياة وبما حباه الله من كرامات تبين قدرة الله. فالكرامة لفظ مشتق من التكريم الذي خص به الخالق أولياءه الصالحين وحيث تتمثل هذه الكرامة في الافعال الروحية الخارقة للعوائد المادية والتي تظهر على يد شيخ ظاهر الصلاح في دينه يقضي حوائج الناس (34).

ويأتي مبدأ التكافل الاجتماعي في مقدمة الأدوار التي يلعبها الشيخ كتقديم الطعام للفقراء، فلا تخلو زاوية من ظاهرة تقديم الطعام للزوار بكافة أنواعه وأشكاله حسب القدرة المادية والمكانة الاجتماعية للشيخ، وتقوم عملية تقديم الطعام كنسق اجتماعي تضامني واضح المعالم وكجزء من عملية التنظيم الاجتماعي والأمن الغذائي يلون به الفقراء لطرده أشباح ومخاوف الجوع ونقص الغذاء خاصة في أيام المجاعات وكساد المحصول. كما يوفر

المسيد في الوقت نفسه المأوى للمسافر والحائر في دروب الحياة. فأصبح كل خائف من تقلبات الحياة له شيخ يأوي إليه في وقت الحاجة. ومن قبل مدح الشاعر الشيخ (بدوي أبو دليق) قائلاً :

(بالكاف كفاية الهايع الجيعان)

وقد قيل في وصف طعام الشيخ بدوي أن كيلة الشيخ بدوي ثمانية (وبيات) (كسرات الخبز) للعامة لقمة مسيوبة في البرام، دقاقة خميرة والماء فوقها مثل المرق وضيافة الخاصة ذبح من كل حيوان " (35).

أما الشيخ إدريس ود الأرباب فإن قداحته (جمع قدح) ستين قدحاً كل يوم، وقتاً تكون بالملاح (الأدام) ووقتاً تكون بالماء، وهي عصيدة مسيوبة في البرام جمع (برمة) خميرة ونجيضة"، الماء فوقها مثل المرق. وعندما ولى حمد ولده فإن قداحته صارت مائة وعشرين فيها الكسرة، والملاح فيه الفلفل والشمار والكزبرة.. والملاح له كرباب "إناء كبير" القدح الكبير فيه ثلاثة أرواق (طبقات) روق لحم، وروق لبن وروق بربور "أى لوبيا وخضرة" (36).

أما في منطقة جنوب المغرب الأقصى المتاخمة للمنطقة السودانية فقد عرف الشيخ أبو عمر القسطلي بالهمة العظيمة في إطعام الطعام فلا يدخل أحد زاويته إلا بادر الخدم بإحضار الطعام كل على قدر طبقته. كما حكى عن الشيخ (عبد الله الكوشي) أن كل واحدة من قدور زاويته يطبخ فيها الثوران في مرة واحدة ويذبح كل يوم البقر والغنم والإبل وبينما كان الشيخ "أبو يعلي" يطعم من العسل ولحوم الضأن والدجاج والفواكه، كانت زاوية الشيخ أحمد بن عبد الله بن حسين المغاري تزدهم بالخلق وكثرة الوفود فيذبح بين يوم وليلة سبعمائة شاة ومائتين من البقر ونحو عشرين من الإبل فيأكل كل عشرة أنفس في دائرة (37).

لقد شكلت الزوايا والمسائد في المجتمعات التي ظلت طوال عهوداً تعاني من نقص الإنتاج وانعدام الغذاء ملاذاً للفقراء والزهاد وصارت بذلك بمثابة (مؤسسات الخلاص) أو "كوميونات" للفقراء.. انصهر فيها ذلك الفقر بمعناه الاجتماعي والديني (الفقر إلى الله) في بوتقة واحدة، فأصبحت هذه الزوايا والمسائد تمثل الوعاء الذي يتجمع فيه غضب الفقراء وحقدهم الطبقي على الطريقة التي يعيش بها الحكام ومن المستعمرين بصفة خاصة وبما يمارسونه من ظلم اجتماعي للناس، ولذلك فقد وجدت ثورات الجهاد الديني والسياسي التي انتظمت منطقة الحزام السوداني في القرن التاسع عشر جنودها داخل هذه الزوايا والمسائد مثل الثورة المهدية في السودان.

ولعدم انسجام الإيقاع الأمطاري حسب المعطيات المناخية في منطقة الحزام السوداني فقد ظل شبح الجفاف والمجاعات يهدد المنطقة في دورات مختلفة من الفصول، ولا زالت هذه المنطقة تشتهر بحالة (الجفاف والتصحر) الذي يمتد من ساحل المحيط الأطلسي حتى مناطق دارفور في غرب السودان. ومن هذه الدورات عمت منطقة جنوب المغرب الأقصى المتاخمة للمنطقة السودانية سلسلة من المجاعات في القرنين السادس والسابع عشر الميلادي، فقد قيل بأن الناس هناك قد أصابهم جرب ومحل من جراء شح الأمطار فذهبوا وشكوا أمرهم إلى الشيخ (واجاج اللمطى) في منطقة السوس وقالوا له لقد قحطنا وجئناك لتدعو الله لنا بالسقيا، فلما انصرفوا أرسل الله عليهم السحاب بالأمطار ودامت عليهم الأمطار فلم يصلوا بلادهم إلا بعد ستة أشهر (38). وقد مرت على مملكة سنار أو السلطنة الزرقاء خلال نفس الفترة في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي سنوات مجاعة أشهرها مجاعة أم لحم التي حدثت عام 1688م في عهد الملك أونسة ولد ناصر. وقيل أنه من شدة الغلاء فقد أكل الناس الكلاب (39). ورغم



ظروف هذه المجاعات فقد أشتهر من بين الأولياء الصالحين من يجلب المطر. وقد أطلق على الشيخ عبد الرحيم العركي لقب (بياع المطر) ذلك أنه يطلب المطر ويبيعه للناس (40).

ومن كرامات الأولياء الصالحين في هذا الخصوص حصول البركة في الطعام. وتقديم الطعام البسيط للعدد الكبير من الناس فيكفيهم وتفضل منه فضلة (41). ومن مثل هذه الكرامات ما جاء في الطبقات في سيرة الشيخ سليمان الطوالي، فقد قال له الشيخ محمد الهميم، "يا سليمان تجيب لي الشيخ (بانقا الضرير) ومعه ناس سنار ونحن عطاشى من الماء وما عندنا فلفل ولا شمار ولا كزبرة ولا مرسين" نوع من البهارات "فقال له سلمان. الفلفل والشمار والكزبرة والماء عليّ. وأنتم عليكم الذبيحة والكسرة". وفي وقته قيل أن السماء قد أرعدت وأبرقت ووجدوا أن الحفائر قد امتلأت ماء (42).

ومن هذه الكرامات أيضاً ان الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن قدم عليه حارسه وقال له العيش كمل \_ أي نقص الذرة \_ فقال لهم اقلعوا المطمورة، قالوا قلعناها وملأناها تراب قال امشوا اقلعوها ثانية فقلعوها فوجدوا فيها عيشاً أحمر (43). وهكذا وبما يقدمه الشيخ لزواره من الضيوف فإنهم عندما يحضرون إلى زاويته يحضرون معهم ما تسمى (بالزواره) وهي الهدايا التي تحمل للشيخ لكي يقابل بها متطلبات إكرام ضيوفه، خاصة من الفقراء والعُشّام. ومما يذكر في سيرة الشيخ إدريس ود الارباب أنه وحينما يدخل عليه طائفة من هؤلاء الزوار بهداياهم أو زكاتهم فإن المنادي يصيح يابت الشيخ هؤلاء القوم الفلانيين وأن زوارتهم مثلاً. دقيق وسمن وقماش وإبل صهب ويبادر بعضهم بالقول يا أبت الشيخ هذه زكاة إبلنا فاستعن بها على الضيفان وقد عرف عن الشيخ إدريس كرمه وورعه أنه كان يشير

في كل مرة أن تمنح هذه الهدية أو الزكاة لرجل فقير أو امرأة مسكينة، وفي وقت يكون فيه في حاجة لإطعام ضيوفه، وليس لديه شيء من الضيافة، إذ أنه يعتقد بأن ما وصله من هذه الهدايا أو الزوارة إنما هو عمل جاءه من الله ورسوله، ولا بد أن يرده إلى المحتاج دون أن يحتفظ به (44). ولذلك فإن مادحيه قد أنكروا على ولده حمد الاحتفاظ بمثل هذه الهدايا عندما ولي بعد وفاة أبيه الشيخ إدريس فقال الشاعر في ذلك :

الشعبة الكانت تاتيبة      انكسرت وأدتنا السيبة  
خلت حمد القليبية      لمن جات قال أدوها العيبة

وعادة ما تصحب حالات الجفاف والمجاعة بسبب ندرة الأمطار كوارث وآفات أخرى. ومن هذه الآفات المعروفة في إقليم الحزام السوداني الصحراوي آفة "الجراد الصحراوي". ونجد مثلاً قديماً لهذه الآفة في ما حكى صاحب (التشوف) أن الولي الصالح الشيخ أبي عبد الله الهواري صرف الجراد عن بني ورسفين (45). وحكاية الولي عبد الغفور الفيلالى الذي مر في طريقه إلى (أغمات) المحادة لبلاد السودان بقوم مجتمعين على قتل الجراد، فشكوا إليه حالهم، فقال لعل الله يصرفه عنكم ودعا لهم ولما انصرف.. أنصرف الجراد (46).

وتقابل هذه الحكايات كرامة الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن الذي كلما وضع عصاه الحديد على مكان به رمل يمنع الماء عن سواقي المحس في توتي وقرأ حزب البحر "من الأوراد الشاذلية" إلا وأنحسر الرمل وهاج الماء وفاض (47). وهو الذي سخر الإعصار، "آفة أخرى من آفات منطقة الحزام السوداني" ويسمى في السودان وادي النيل (الهبوب). فقد كان الشيخ في انتظار جماعة الفقيه عبد الدافع وانقطعوا في غرب النهر لأن الإعصار قد ذهب بمركبهم فهب الإعصار من جديد وأخذ المركب إلى البر الغربي فادركوا

مركبهم ولما وصلوا إلى الشاطئ الشرقي وجدوا الشيخ خوجلي في انتظارهم وقد توضعاً لصلاة الظهر (48). كذلك تصحب الكوارث والآفات في إقليم الحزام السوداني كثرة الأمراض تلك التي اشتهر بها الإقليم دون سواه مثل العمى والجذام والبرص والكساح. ويُلاحظ أن مثل هذه الأمراض ذات طبيعة فردية. وفي اعتقاد الناس في ذلك أن المرض وفي شكله هذا إنما هو عقاب إلهي أو مس من الجن. وهو في ذات الوقت من الأمراض المستعصية على الأطباء والحكماء. ولذلك فإن كرامات الأولياء تصبح هي الوسيلة الوحيدة للعلاج. ويتم علاجها عن طريق الاتصال المباشر بين (الولي الصالح) (مصدر الشفاء) والمريض كاللمس، بأن يضع الشيخ يده على رأس المريض أو الجزء المعطوب من جسده، أو يكون الدواء بجزء من مكونات الشيخ كاللعاب أو الريق تلك التي نسميها في السودان (بالعزيمة) ومن بعد وفاة الشيخ يصبح تراب القبر أو الضريح جزءاً من العلاج. ويتمثل ذلك في عادة أخذ حفنة من تراب القبر على سبيل التبرك "البركة" (49). ومن مثل العلاج عن طريق الريق أو اللعاب ما يستخدم لإبراء الأبرص ومن ذلك قصة المرأة التي قدمت على الشيخ خوجلي تحمل محارة طلبت منه أن يبصق فيها فمسحت بها برصة كبيرة في جلدها فبرئت (50). كذلك من الكرامات الشهيرة للشيخ خوجلي كما جاء في الطبقات أنه إذا جاءه أحد به مرض من جنون أو جذام فعزم له فيزول هذا المرض ببركته (51). كما عرف عن الشيخ إدريس ود الأرباب إبراء ذوى العاهات ومن مثل ذلك وضعه يده على رأس المسلمي فزال عنه العمى (52). ومن قصص مداواة الجنون قصة الشيخ حسن ود حسونة بأن الملك بادي أبو شلوخ أرسل له وقال للشيخ تعال اعزم لي ناصر أخوي ماسكاه (غزلاً) وهو مرض عصبي يشبه الجنون ففعل في وقت عجز فيه كل حكماء وأطباء المملكة عن مداواته وقد وصفوا الشيخ حسن ود حسونة بأنه "حسن ود حسونة طباب المجنونة" (53).

وبما أن هذه المناطق ذات الأرض الشاسعة والامتدة قد عرفت بمسافاتها ودروبها الوعرة فمن الكرامات التي اشتهر بها الأولياء الصالحون تجاوز صعوبات ومسافة الطريق وذلك عن طريق ما يعرف (بالخطوة) وهي أن يسخر الله الأرض فيقطعون المسافات الطويلة في وقت وجيز. ويدعى بعض المتصوفة أنهم يؤدون بعض الصلوات في أرض الحرمين ثم يعودون إلى بلادهم في لمح البصر، ومن هؤلاء الشيخ إدريس ود الأرباب الذي جاء في سيرته أن رجلاً من المغرب اسمه عبد الكافي قد قدم عليه بالخطوة، وقد اشتهرت بلاد المغرب الأقصى بهذه الكرامة خاصة في منطقة مراكش التي عُرفت بوعورة مسالكها لأنها تتاخم الإقليم السوداني الممتد الطويل مع انعدام وسيلة السفر. فقد ذكر صاحب (التشوف) حكاية (منية بنت ميمون الدوكالي حين قالت: زرت ولدى حسونة بحارة (بن يعبيدون) بمراكش في فصل الأمطار والطين، فخرجت من عنده إلى مسكني ببخيرة (أبي مروان) في أقصى مراكش وأنا اسمع آذان المغرب فخرجت ولم اشعر إلا وأنا عند باب مسكني وأذان المغرب لم ينقطع (54).

كذلك جاء في سيرة سليمان الطوالي أنه كان يورد خيول شيخه من (المنذرة) في (رفاعة) مسيرة ثلاثة أيام ويبردهن ويعقد أذنابهن ويصلن لينات (55). ألم يقل الشيخ ود الهميم من قبل:

قطعنا البحار الزاخرات وراءنا

فلم يدر الفقهاء أين توجهنا؟؟؟؟..

ومن تجاوز صعوبات السفر لدى المتصوفة المشي فوق الماء والطيران في الهواء \_ فإن ذلك ينجم أمام العجز عن تجاوز الموانع والعوائق الطبيعية مثل اعتراض مجاري المياه والأنهار الموسمية طريق المسافر، وعدم توفر وسيلة متاحة لتجاوز هذه العقبات. قال أبو يعلي الفتوح ابن أبي بكر المينوي "قعدت

يوماً على حجر في وسط البحر اتفكر في المشي على الماء حتى وصل رجل صالح فمشى على الماء وقال لي يا أبا يعلي هكذا يكون المشي على الماء" (56). وبمثل هذا يحكى ود ضيف الله عن الشيخ بر ود نعيم انه كان في بلدة (الكردة) فسمع الذكر في (ابو عشر) على الشاطئ الآخر - وقيل له إن الشيخ حمد ولد الشيخ دفع الله جاء لمواصلة إخوانه الطوالين " ذرية سليمان الطوالي " ففرش فروته فوق الماء حتى مرق عليهم (57).

كذلك الشيخ مكي الدقلاشي الذي جاء لزيارة شيخه فلم يجد مركباً فمشى هو وحيرانه على الماء حتى خرجوا لهم (58). ومن كرامات الطيران في الهواء فقد ذكر (أبو عبد الله الدقاق) السجلماسي، وسجلماسة تقع من المغرب العربي داخل المنطقة السودانية، قال: دخلت في بلد يجاز إليه على قنطرة ضيقة لا يمر عليها إلا شخص واحد، فرأيت امرأة ضعيفة قد استقبلتني، فكرهت أن اتعبها بالرجوع فوثبت لإسقط من القنطرة على الوادي فأمسكت في الهواء فلما اجتازت المرأة عدت إلى القنطرة. وهكذا قصة الشيخ القدال المسلمي فقد قال له طلبته نطلب منك أن تورينا الطيران في الهواء فطار بعنقريبه في الهواء والناس تنظر حتى نزل في محله (59).

وتصاحب ظروف وعورة المسالك ظاهرة التحكم في الحيوانات المفترسة وتسخيرها وهي تعترض طريق المسافرين في الأصقاع الجنوبية من المنطقة الصحراوية السودانية الخالية من العمران والسكان. وتكون هذه الحيوانات المفترسة على حسب طبيعة الإقليم، فبينما نجد أن السباع بكافة أنواعها يكثر ذكرها في منطقة جنوب المغرب الاقصى نجد ذكر الفيل والتمساح في منطقة وادي النيل. قال الشيخ (أبو يلبخت) إنه وعندما كان مسافراً في منطقة من هذه المناطق الصحراوية حدثته نفسه وهو من المتوكلين بالله ان يضطجع للراحة فجاءه سبع ولحس ركبته فقال له: أنا خلق

مثلك فتركه وذهب ثم جاء سبع ثان وثالث ورابع وفي كل مرة كان يردد هذه العبارة تنصرف عنه السباع (60). كما جاء في حكايات التصوف في المغرب الأقصى أن الأسد يحرس الولي الصالح من منزله إلى مسجد الصلاة ويسخره فيقطع الحطب ويحمله إلى بيته، وبالمقابل فإن الشيخ مكي الدقلاشي عندما شكى له الملك بادي من التمساح وقال له أن التمساح قد أخذ حصاني غطس في البحر وقلع، أي ظهر.. وفي حينه قلعت التماسيح جميعها من النهر وهي ميتة. ومن حكايات تسخير الحيوان أن الشيخ على النيل بن الشيخ محمد الهميم أرسل ولديه لجلب ثمر (الدليب) على أربعة وعشرين جملاً، فظهرت الأفيال أمامهم فذعرت الجمال وفرت فشكوا أمرهم للشيخ النيل فقال لهم: أذهبوا واخبروا هذا الحيوان قولوا له قال لك الشيخ أنت أجفلت الجمال وعليك حمل الدليب. فذهبوا وقالوا له ذلك.. فجاءت أربعة أفيال وبركت أمامهم فحملوا عليها حمل أربعة وعشرين جملاً (61). وبما أن دور الولي الصالح يتجلى في كراماته المستمدة من قدرة الله والتي يسخرها لخدمة الأغراض السماوية العليا، لحل مشاكل الناس عندما تصل العقدة إلى طريق اللاحل، وعندما تعجز السلطة الزمنية عن حل هذه المشاكل، فقد تجاوز الولي الصالح (بسلطته الروحية) (السلطة الزمنية) للحكام والأمراء والسلاطين. وبذلك يخضع الملوك والسلاطين أنفسهم لسلطة الولي الصالح، قال الشاعر عبد النور يمدح الشيخ دفع الله بن الشيخ أبو إدريس شيخ الإسلام:

أطاعته العساكر والأكابر

وكم زاروه أقطاب حبول

وعندما دعا الملك بادي أبو شلوخ الشيخ حسن ود حسونة لعلاج أخيه ناصر خرج إلى ربوة عالية فرأى موكب الشيخ قادم تتبعه حاشيته وما

أحاط به من الجاه والعظمة فقل أنه همس إلى نفسه قائلاً "هذا فكياً أخذ منا ملكناً" وقد قيل أن الشيخ حسن ود حسونة عندما اقترب للسلام عليه قال له: "وأنا ملكك عرضوه علىّ وأبيته" أي أن السماوات قد عرضت عليه السلطة الزمنية بأن يكون ملكاً فرفض ذلك واختار السلطة الروحية (62). وقد أشتهر الشيخ (فرح ود تكتوك) بتحقيقه السلطة الزمنية بقوله:

يا واقفاً عند أبواب السلاطين  
أرفق بنفسك من هم وتحزين  
تأتي بنفسك في ذل ومسكنة  
وكسر نفس وتخفيض وتهوين  
أن كنت تطلب عزاً لا فناء له  
فلا تقف عند أبواب السلاطين

ولعل هذه الظاهرة قد استقرت في تركيبة النفسية السودانية من جنوح للزهد واحتقار للسلطة الزمنية الحاكمة بل وانعكس ذلك على تاريخنا السياسي فالإنسان السوداني بطبعه لا يغريه حكم ولا يتباهى بمنصب ولا تردعه حكومة. بل يركن إلى انتمائه الصوفي الذي يتحكم فيه شيخ الطريقة. فقد رسخ السلف الصالح في الذهنية الفكرية والثقافية والاجتماعية السودانية أن من لم يصح له نسب في القوم فهو لقيط لا أب له في الطريق. كما جاء في الاثر أن من لا شيخ له فالشيطان شيخه. ومن لم يمت على بيعة شيخ مات في ترهات الضلال. وفي هذا تم تحويل لقول الرسول "من لم يمت على بيعة مات ميتة جاهلية"، حيث أفلح الفكر الصوفي على يد الأولياء الصالحين من الشيوخ في تحويل هذه البيعة إلى رمز الشيخ، فالشيخ أصبح منذ ذلك الوقت وبالنسبة للإنسان السوداني ضرورة كونية باعتباره حبل الله في الأرض ومن يتعلق به وصل، فاصبح المخرج الوحيد للإنسان من أزماته المتكررة أن يقتدي بشيخ عالم بالظاهر والباطن يسلم إليه أمره. وقد

مهد كل ذلك كما أشرنا للطوائف الروحية وتجمعاتها القبلية والأهلية أن تحدث أثرها في مسار الحياة الفكرية والسياسية السودانية وفي أدق مراحل تطورها فاحتل الشيخ في بداية الأمر مكان رئيس الحزب الفكري والسياسي، فليس في تاريخ السودان بما في ذلك التاريخ الحديث سلطة سياسية أو حكومية لم تنشد السند الروحي والشعبي عند شيوخ الطرق الصوفية، حتى أصبحت هذه الطرق أوعية معترف بها في التعبئة الفكرية والسياسية وبما يشبه (النقابات) كحركة اجتماعية وسياسية، ولكونها وعاءاً جاهزاً لتجميع القبائل والأجناس المختلفة في إطار الوحدة القومية. وقد أدى كل ذلك إلى إعادة تفجير عنصر اللامبالاة بالسلطة الحكومية المركزية بالسودان فالإنسان السوداني وبطبعه لا يعجبه العجب في حكومة مهما كانت قوتها و سطوتها، وبما جعل الإنسان السوداني مهياً وبصورة عفوية لمعارضة الحكومات ومستعداً استعداداً فطرياً للانقلاب والثورة عليها حينما تحاول الحكومة فرض قبضتها الحديدية على مصائر الناس من خلال فرض الضوابط والقوانين التي تنظم حياة البشر ومجتمعاتهم، هذا ما أسهم بصورة غير مباشرة في تعدد ظاهرة الانقلابات والثورات والانتفاضات في تاريخ الحياة السياسية السودانية.

لقد اسهبننا في تقديم كل تلك النماذج من القصص والحكايات قاصدين إلى تجاوز محاولات المؤرخين الأوربيين لإثبات مفهوم (الإسلام السوداني) بتلك الصورة التي حاولوا من خلالها الإشارة إلى اختلاف الإسلام في إفريقيا بصفة عامة وفي منطقة الحزام السوداني بصفة خاصة عن الإسلام الشرق أوسطي، أو الإسلام العربي كما يقولون. وذلك ضمن محاولاتهم للتقسيم والتجزئة. وحاولنا من جانبنا انتهاج منهج تاريخي واجتماعي يثبت عناصر الوحدة القائمة في انحاء هذا الحزام ومن خلال وحدة الظروف



الحضارية والتاريخية والبيئية والاجتماعية. وما أفرزته هذه الظاهرة من تأثيرات فعلية انتجت حضارة إسلامية إفريقية متفردة اسهمت في بناء التاريخ الفكري والحضاري للقارة، وساهمت في تحديد ملامح وخصائص تلك الحضارة الفريدة. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أوضحنا وانطلاقاً من خصوصية هذا الموروث كيف أدت التطورات التاريخية مصحوبة بكل الظروف الخاصة التي مرت بها المنطقة إلى تشكيل الواقع الفكري والثقافي الراهن، سواء في منطقة السودان وادي النيل أو منطقة غرب إفريقيا. ولم نرد من خلال رصدنا لكل هذه التطورات التي أدت إلى تشكيل الواقع الراهن إثبات (إيجابية) الوتر الصوفي في الذهنية السودانية على طول الحزام بل اردنا قبل كل شيء إثبات (خصوصيته) وأن هذه الممارسة الفكرية والثقافية قد امتدت في تاريخ السودان لأكثر من نصف قرن وهي أطول فترة زمنية شهدها تاريخ السودان الفكري والثقافي ومنذ قيام مملكة سنار. ذلك بالمقارنة مع الفترات اللاحقة التي شهدت حالة الانحطاط الفكري والثقافي ابان عهد التركية وحالة القهر والاستلاب الثقافي أبان فترة الحكم الثنائي حتى استقلال السودان. فإن احتقار السلطة الزمنية والاعتماد في الفكر الصوفي على سلطات الشيوخ من الأولياء الصالحين (السلطة الروحية) قد اقعدت الناس عن واجب تكوين كيان قومي يؤدي إلى قيام حكومة مركزية تذود عن الموروث الفكري السوداني، والذي انقسم في نفسه إلى محورين.. محور يركز على جمود المذهب المالكي في تعبئة الطاقات الفكرية الشعبية كما يمثل ذلك المصدر الرئيسي وهو (مختصر خليل بن إسحاق)، ومحور اسلم نفسه للسلطة الروحية والثقافية للشيوخ من الأولياء الصالحين للاضطلاع بكافة المهام التي تفرضها واجبات الحياة الفكرية والثقافية على الإنسان، بينما أثر الإنسان السوداني في تلك المرحلة مبدأ السلامة عن

تعقيدات الحياة ولاذ بالزهد في التفكير والمسكنة والرضا بواقع الحياة والاتكال والتواكل وحل مشاكله عن طريق (التجاوز) وليس (المواجهة). وفي هذه الاثناء فقد غابت السلطة الفكرية والحكومة القومية المركزية القوية وسط المنازعات بين القبائل والعشائر والبطون وهي منازعات تتمحور في اساسها حول سلطات شيوخ القبائل الذين بيدهم مقاليد الأمور، ومصائر الناس. وعند دخول جيوش إسماعيل باشا إلى السودان كانت سلطنة سنار قد سجلت أول محاولة للاغتيال السياسي في تاريخ السودان من جراء هذه المنازعات، بينما عقدت الدهشة والاستغراب لسان السلطان وهو يسأل إسماعيل باشا. لماذا تغزونا ونحن مسلمون مثلكم ولم يكن يدري بأن الإجابة تكمن في أن العالم من حول سنار قد شهد تقدماً وتعقيداً جديداً يتجاوز حالة الانغلاق الفكري، والعزلة الإقليمية والدولية التي كانت تعيشها سنار، وهي تنكفي على حالتها المتأخرة من الفتن والحروب القبلية الداخلية، ورغم مقولة سلطان سنار التاريخية بأن (سنار محروسة بسيوف قواطع هندية، وخيل جرد أدهمية ورجال صابرين على القتال بكرة وعشية) فإن الحال لم يكن كذلك فإن مقاومة الغزو التركي لم تكن على يد سلطان مركزي قوى وبكل مورثاته المختزنة بل كانت على يد قبائل (الشايقية) في (كورتى) و (الجعليين) في (شندي). ثم انه ومنذ بداية الحكم التركي في السودان فإن حركات المقاومة قد جاءت في الاطراف على يد الجهادية السود في كسلا في (الشرق) وثورة جبال النوبة في (الغرب) ولم تندلع هذه الثورات في الوسط السناري إذ أن حالة القنوع والخنوع المترسبة في الذهنية الفكرية والثقافية السنارية، لم تسهم في إزكاء روح الثورة حتى قيام حركات الجهاد الجديدة مع الثورة المهديّة في السودان وادي النيل وثورة (عمر سعيد تال الفوتي) و (بن فوديو) فآلي غرب إفريقيا وبما استقوا من أفكار ثورية جديدة تجاوزت انغلاقات (مختصر خليل) وشطحات (الفكر الباطني).. كما سيرد ذكره.

وكما أشرنا سابقاً فإن تشرذم الفكر السوداني حول مفهوم الشيخ والقبيلة لم يوفر مبادئ التضامن والوحدة القومية المطلوبة لمواجهة تلك المرحلة التاريخية في حركة التحول الإقليمي والدولي، وبذلك فإن السلطة المتمحورة حول الشيوخ والاولياء قد اقعدت الإنسان عن مواجهة التحديات الجديدة فإن شيخ الطريقة أو القبيلة قد سلب هذا الإنسان واجباته الفكرية والحياتية وقام بدلاً عنه بتمثيل مركز الدائرة الاجتماعية والروحية والسلطة المركزية السياسية، فهو الذي يطعم الجائع ويكسو العاري، ويشفي المريض، ويبدل جحيم الحياة بنعيم الآخرة. الذي يحمي الجار والعشيرة ويمنح الغني والفقير.. ويدرج العاطلة.. ويمسح دمع الولىة، فلماذا تفلح الأرض وتدخل في تعقيدات التنمية الزراعية والاقتصادية ولدى شيخك في المسيد القمح الكبير. (فربنا ما شق حنكاً ضيعه) (ارجا الله في الكريبة).. ولماذا "تقرأ" رغم الآية الكريمة (فإن القلم ما بزيل بلم) بما جعل الشاعرة (بت مسيمس) توجه النقد الصارم لولدها.. "قاعد للزكاة ولقط المحلق". وكل هذه الممارسات جعلت الشاعرة بت المكاوى تهيب بالإمام المهدي ألا يكون مثل هؤلاء الشيوخ من الفقهاء وأن يتخذ مذهباً ثورياً آخرأ في مواجهة الاتراك:

إما قوم أركب للخيول اندرى

وإما اقعد (فكي) ود مرتضاك يقري

لقد أشارت (بت المكاوي) إلى ما كنا قد أشرنا إليه من تطور في مفهوم الولى الصالح والمرابط والفقير أو الفكي وما حدث لهذا المفهوم من فساد نجم عن دوره الاجتماعي السلبي في مجتمعات الحزام السوداني. ومع بروز واقع إقليمي ودولي جديد كان من الواجب أن يتطور دور هؤلاء من الاكتفاء بالتعليم الديني في المرحلة الأولى، ونشر الإسلام في الإقليم في المرحلة الثانية، إلى القيام بمهمة الجهاد ضد المستعمر الأجنبي في المرحلة الثالثة.. إلأ

أن جمود الفكر الديني والعزلة الثقافية من جهة، والاحتفاء بسلطة الشيخ والقبيلة والعشيرة من جهة أخرى، لم تهين إنسان المنطقة لمواجهة تلك التطورات المستجدة. وهذا ما حدا بزعماء حركة الجهاد الإسلامي في طول الحزام السوداني من أمثال المهدي ودان فودي وعمر الفوتي أن يتجاوزوا الوتر السلبي في الموروث الفكري الديني والاجتماعي والذي كان سائداً في المرحلة السابقة لظهورهم، والمتمثل في القبيلة والفكر الباطني واتخاذ خط فكري وثقافي ديني أكثر ثورية. وقد حدث الأمر نفسه في منطقة غرب إفريقيا حيث أدت حالة التشرذم القبلي والعشائري والروحي بعد زوال حركات الجهاد التي انتظمت الإقليم، إلى فتح المجال من جديد أمام السياسات الثقافية الاستعمارية للاستفادة من حالة الانقسام وغياب روح التضامن القومي التي غرسها الإسلام عن طريق القضاء على الروح القبيلة في مراحله الأولى. فعمد الاستعمار الثقافي إلى إعادة تقسيم المنطقة عبر حدود جديدة وعزلها عن عوامل الوحدة القومية التي كانت سائدة مما أدى إلى تسهيل مهمة الاستعمار في نشر لغاته وثقافته والترويج لسياساته في التجزئة والتي اعتمدت أول ما اعتمدت على تقسيم المنطقة الإفريقية إلى إفريقيا عربية إسلامية (بيضاء) شمال الصحراء، وإفريقيا زنجية مسيحية (سوداء) جنوب الصحراء تلك السياسات التي انبثق عنها مصطلح (الإسلام السوداني) كمفهوم استعماري (L-slam noir)، والذي حاولنا معالجته وتقديمه في هذا الفصل عن طريق إثبات الوحدة القومية (للحزام السوداني) أو الحزام الإفريقي العربي الإسلامي. وبكل ما يتميز به من خصائص متفردة هي جزء لا يتجزأ من تراث القارة الإفريقية والذي يسهم مساهمة إيجابية في تطور القارة في بحثها المستديم عن مبدأ الوحدة الإفريقية الشاملة.



## المذهب المالكي

وفي سبيل اكتشاف نواة وعناصر الوحدة بين أجزاء الإقليم السوداني، لم يكن ما يشاهد اليوم من تشابه وتقارب بين أجزاء هذا الحزام قد جاء عن طريق الصدفة. بل جاء كل ذلك بفعل التطورات والتفاعلات الفكرية التاريخية على مدى متسع من الزمان. ولعل من أهم المظاهر الفكرية الإسلامية التي تربط بين دول الحزام السوداني، انتشار المذهب المالكي في ربوعها الممتدة من المغرب الأقصى والسنغال إلى السودان وادي النيل عندما حمل العديد من العلماء المغاربة تعاليم هذا المذهب إلى مناطق السودان الغربية مثلما حملوه إلى مناطق السودان الشرقية.

ويعود انتشار المذهب المالكي في المغرب ذاته إلى مدرسة المدينة المنورة الفقهية التي كان يتوجه إليها علماء المغرب والاندلس وإفريقيا خاصة في مواسم الحج حيث الإمام مالك بن أنس، فيأخذوا عنه وعن تلامذته العلم قبل أن يعودوا إلى أوطانهم البعيدة في إفريقيا دون تكبد مشاق سفر آخر إلى أوطان أخرى نائية مثل العراق حيث تزدهر مدرسة أبي حنيفة النعمان. وتم انتشار المذهب المالكي في المغرب على يد الإمام (سحنون)، وتلامذته - فعندما عاد الشيخ (سحنون) من المدينة حاملاً معه المدونة في الفقه المالكي انتشرت مدونته من القيروان إلى الأندلس، وبه صارت إفريقيا مالكية المذهب، خاصة وأن الإمام سحنون قد بدأ بحرب التيارات الأخرى مثل الأباضية الصفرية والشيعة العلويين وولى مكانهم القضاة من المذهب المالكي<sup>(63)</sup>.

ولقد بدأ دخول المذهب المالكي إلى بلاد السودان في غرب إفريقيا مع بداية تأسيس دولة المرابطين، فإن الزعيم البربري يحيى بن إبراهيم الجدالي

عندما اراد أن يزيد من اتساع نفوذه وقوته في قبائل صنهاجة غادر وطنه الاصيلي وقصد (القيروان) حيث تلقى العلم على يد الفقيه أبي عمران الفاسي، أشهر علماء المذهب المالكي في المغرب، والذي تخرج على يديه العديد من أبناء إفريقيا والذين اخذوا عنه المذهب. وطلب يحيى بن إبراهيم من أبي عمران ان ينتدب له أحد العلماء ليعلم الناس ويهديهم إلى الدين فاحاله على تلميذه (وجّاج بن زللو اللمطى) في منطقة السوس الأقصى جنوب مراكش، والتي كان قد بنى بها داراً اسمها دار المرابطين خصصها لطلبة العلم من المغرب وبلاد السودان، فاختار له اللمطى الشيخ عبد الله بن يسن الجزولي للقيام بتدريس العلم في زوايا المرابطين على المذهب المالكي. وهو الذي يعتبر المؤسس الأول لدولة المرابطين التي قامت بنشر الإسلام على مذهب مالك في المنطقة السودانية. ولا يفوتنا في هذا أن نذكر بأن القيروان وسجلماسة ومنطقة السوس جنوب مراكش كلها من المناطق التي ازدهر فيها المذهب المالكي، وهي مناطق مجاورة ومحاذة للإقليم السوداني. وهذا ما قاد إلى انسياب المذهب المالكي إلى مدينة ثقافية سودانية مجاورة مثل (تمبكتو) والتي سكنتها (جدالة) في داخل المنطقة السودانية. هاجر عبد الله بن يسن إلى جزيرة تقع عند مصب نهر السنغال الأدنى حيث أنشأ رباطاً وبدأ الناس يلتفون حوله فاستطاع أن يبني جيلاً جديداً من المجاهدين لنشر الإسلام على تعاليم السنة الصحيحة وهدى المذهب المالكي. وعندما ازداد عدد أتباعه كوّن منهم جيشاً غزا به اودغست عام 1054م وانتزعها من ملك غانا الوثنية ثم تحالف مع جماعة التكرور المسلمة وانضمت إليهم قبائل لتونة. وجاء بعده خليفته أبو بكر بن عمر الذي هزم قبائل (السونكة) فتفكك ملك غانا حتى استولى عليها يوسف بن تاشفين في عام 1062م. ثم استولى أبوبكر بن عمر على (كومبي صالح) عاصمة غانا نهائياً في عام 1076م (64).

وإلى جانب انتشار المذهب المالكي في غرب إفريقيا منذ اتصال المرابطين بمملكة غانا الإسلامية، فإنه ومنذ زمان موغل في القدم قام مسلمو إفريقيا الغربية من حجاج التكارنة أو التكاير القادمين من مملكة تكرور كأول مملكة إسلامية إفريقية سوداء، وهم في طريقهم إلى الحج بإنشاء مدرسة ابن رشيق في فسطاط مصر بخط حمام الريش وذلك على نفقتهم الخاصة لتدريس الفقه المالكي. ومن ثم انتقل المذهب المالكي إلى ممالك إفريقيا الغربية الأخرى مثل مملكة مالي خاصة في عهد ملكها العظيم (منسا موسى) توفي عام (1337م) والذي أعلن اثناء مروره بالقاهرة في طريقه للحج عام (1324م) أنه مالكي المذهب، واشترى وهو في مصر كتباً كثيرة في فقه الأمام مالك حملها إلى بلده. ويقول القلقشندي عن منسا داؤود توفي عام (1360م) أنه بني المساجد والمنارات وأقام الجمع والجماعات، وجلب إلى بلاده الفقهاء على مذهب الأمام مالك (65). وقد جلب ملوك الممالك الإسلامية مثل مالي وسنغهاي العلماء المالكيين والمغاربة كما جلبهم ملوك وسلاطين مملكة سنار عند قيامها في عام 1505م، الأمر الذي جعل من سنار نفسها مركزاً ثقافياً إسلامياً يماثل غاو وجنى وتمبكتو وكانو خاصة في عهدي عجيب المانجك وبادي أبو شلوخ، واللذين جلبا العلماء والفقهاء وأجزلا لهم العطاء لتشجيعهم على الإقامة لتدريس العلم تماماً كما فعل الملوك (الاسقيين) "مملكة سنغهاي" مع الإمام المغيلي وجلال الدين السيوطي وعلماء المذهب المالكي من فارس ومراكش (66). فقد تحدث المؤرخون كثيراً عن مراكز العلم والثقافة حيث تحدث (البكري) عن بلاد غانا الإسلامية التي بها الفقهاء والائمة والمؤذنون والراتبون وحملة العلم الذين يعلمون القرآن في مساجدها. كما وصف (الحسن الوزان) أو (ليو الإفريقي) (نيامي) عاصمة مالي بأن بها المعلمون ورجال الدين وبأن ملك مالي كان يرسل الطلاب من

السودان لتلقي العلم في فاس. وتحدثت الكتب عن كيف أصبحت تمبكتو مركز التقاء ثقافي إفريقي إسلامي، حيث قصدها طلاب العلم للدراسة في جامع (سونكري) أول جامعة إفريقية في تاريخ القارة. وأن امهات الكتب التي كانت تدرس في المشرق والمغرب العربيين كانت تدرس في هذه الجامعة التي تدرس علوم الطب والفلسفة، إلى جانب العلوم الإسلامية والعربية ويقوم بالتدريس فيها علماء متفقهون في العلم. فالفقيه (عبد الرحمن التميمي) الذي جاء به السلطان (منسا موسى) معه من الحجاز للتدريس في تمبكتو ما لبث أن أدرك بأن المدرسين حوله أكثر تضلعاً منه فرحل إلى فاس ليزداد تخصصاً، وحتى يتسنى له التدريس بالسودان (67). فأصبح جامع سونكري في تمبكتو بالنسبة للسودان الغربي مثل الأزهر والزيتونة في تونس وجامع القرويين في فاس. حيث طبقت فيه لأول مرة نظام الشهادات والإجازات العلمية بأنواعها الأولية والثانوية والعامة والخاصة وعلى نحو متقدم. وقد برز في التدريس العلماء السودانيون. وقد أورد السعدي أن الشيخ محمد بابا أجاهه (عبد الله بن أحمد بُري) وهو فقيه سوداني بالشفة للقاضي عياض والسبتي والبخاري (68). فالشيخ خوجلي بن عبد الرحمن نفسه وعندما حج إلى بيت الله سلك طريق القوم على الشيخ أحمد التمبكتاوي، القاطن بالحرم المدني (69). وكانت الكتب في تمبكتو مرتفعة الأثمان وقد راجت تجارتها حتى نافست تجارة الذهب وكانت ثمة مكتبات خاصة مثل مكتبة آل (آقيت) تذخر بأندر الكتب التي يحملها التجار وقد قدر (أحمد بابا التمبكتي) مؤلفات مكتبته بألف وستمئة مجلداً وظلت مدن مثل جنى وغاو وكانو وكاتسينا وزاريا تحفل بالمعاهد والمراكز الثقافية الإسلامية وقد أدى كل ذلك إلى ازدهار العلوم الإسلامية وانتشار تعاليم المذهب المالكي في سائر أنحاء المنطقة (70).



لقد وفد المذهب المالكي إلى السودان النيل ابان عهد السلطنة الزرقاء وقد قيل بان سنار في ذلك الوقت لم تكن بها مدرسة ولا قرآن. ويقال أن الرجل يطلق المرأة ويتزوجها غيره في نهارها من غير عدة حتى قدم الشيخ محمود العركي (راجل القصير) وهو أول من أمر الناس بالعدة إذ جاء إلى دار الفوج بعد قيام السلطنة وسكن البحر الأبيض حيث بنى له قصرًا هناك بين الحسانية في المنطقة ما بين القطينة وأليس (الكوة) حتى قال الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن "كانت بين الخرطوم" و (اليس) سبعة عشر مدرسة قرآنية وكلها خربت الشك ومجاعة سنة أم لحم (71).

وكان الشيخ محمود العركي قد جاء إلى مملكة سنار من صعيد مصر بعد أن أخذ المذهب المالكي عن الشيخ ناصر وأخيه الشيخ شمس الدين اللقاني وقد عرفا بتدريس مختصر خليل بن إسحاق في الفقه المالكي.

كذلك قدم إلى دار الشايقية الشيخ إبراهيم البولاد في أول ملك الشيخ عجيب المانجك، وقام بتدريس مختصر خليل ودراسة مدونة ابن أبي زيد القيرواني على مذهب مالك. وكان الشيخ إبراهيم البولاد قد سافر إلى مصر وتفقّه على يد الشيخ محمد النبوفري المصري الذي أخذ عنه الشيخ ناصر اللقاني والتاجوري وقد انفرد الأخير برئاسة المذهب المالكي كما تتلمذ على يديه علماء المالكية كالشيخ على الأجهوري وسالم السنهوري (72).

وكان الشيخ على الأجهوري من علماء المذهب المالكي في مصر من الذين هم على صلة دائمة بعلماء وفقهاء السودان الذين يرجعون إليه للاستشارة والفتوى عند نشوب خلاف بينهم مثل خلافهم على حرمة التمباك "التبغ" وقد ألف الشيخ الأجهوري في المالكية شروحاً ثلاثة على مختصر خليل، وبدورهما قام كل من الشيخ محمود العركي وإبراهيم البولاد بتدريس أهم كتابين في الفقه المالكي هما كما ذكرنا مختصر خليل ورسالة

إبن أبي زيد القيرواني - ولذلك فقد اكد الدكتور يوسف فضل حسن في مقدمته لطبقات ود ضيف الله أن المذهب المالكي كان هو الشائع في السودان<sup>(73)</sup>. ويعود انتشار المذهب المالكي في السودان وادي النيل (سنار) إلى عدة عوامل منها أن معظم من هاجر من القبائل العربية إلى السودان جاء من صعيد مصر الذي عرف بشيوع المذهب المالكي بين سكانه خلافاً لشمال مصر (الحضري) الذي شاع فيه المذهب الشافعي. ويعود السبب في ذلك كما أشار (ابن خلدون) إلى أن المذهب المالكي لم يأخذ بتنقيح الحضارة وأنه يتفق مع حياة البداوة كما حدث في السودان وسائر دول الحزام السوداني. فإن هذه المنطقة ببيئتها الجغرافية لم تنفتح كغيرها على تيارات الحضارات الأجنبية بما فيها حضارة الشرق الإسلامي ولم تذهب في تلقيها العلوم والمذاهب الدينية الإسلامية أبعد من حدود مدينة الرسول e. ويمكن ملاحظة ذلك بأن المذهب الشافعي قد تركز بالسودان في المناطق الحضرية والثغور لانفتاحها التجاري والاقتصادي، والثقافي على بلاد الشرق والحجاز واليمن مثل بربر وسواكن وطوكر ومصوع بينما انتشر المذهب المالكي في المناطق الريفية والبدوية المغلقة في وسط السودان مثل سنار وأربجي وغيرهما.

فقد انتشر المذهب الشافعي، أول ما انتشر في السودان على يد الشيخ محمد بن علي بن قرم والذي قدم للسودان في أول ملك الفونج عام 1546م. وقد زار المدن السودانية البدوية والحضرية، سنار وأربجي وبربر، لكنه استقر في الأخيرة (بربر) تلك الحاضرة التي علل بقاءه بها حتى توفى فيها بأن هواءها طيب<sup>(74)</sup>.

ومما اسهم في انتشار المذهب المالكي إلى جانب الدور الذي لعبه العلماء السودانيون وبتواصلهم وتلامذتهم على يد علماء المالكية في صعيد مصر، تقاطر العلماء المغاربة على السودان سنار من المغرب والأندلس بعد سقوطها

في يد الفرنجة. فمنهم من جاء من مصر وأزهرها الشريف للتدريس بالسودان، ومنهم من جاء في طريق عودته من الحج وبتشجيع وإغراء من ملوك سنار، خاصة الملك عجيب المانجك وبادي أبو شلوخ واللذان يعتبران أول من قام بثورة ثقافية كبرى في تاريخ السودان الثقافي والفكري، فقد جلبوا هؤلاء العلماء من كل حذب وصوب وزوجوهم أجمل النساء واقطعوهم أخصب الأرض على النيل لضمان استقرارهم وبقائهم واستمرارهم في تدريس العلوم على المذهب المالكي، وذلك فضلاً عن العطايا والمخصصات الجزيلة التي نفحوا بها هؤلاء العلماء المغاربة وهذا ما حدا بالشاعر عمر المغربي أن يدعو رصفاءه من المغاربة للحضور إلى سنار بقوله:

أيا راكبا يسرى على متن ضامر  
إلى صاحب العلياء والجود والبر  
وينهض من مصر وشاطئ نيلها  
وأزهرها المعمور بالعلم والذكر  
لك الخيرات أن وافيت سنار قف بها  
وقوف محب واغتنم فرصة العمر

تلك القصيدة التي مدح فيها الملك بادي قائلاً :

إلى حضرة السلطان والمملك الذي  
حمى بيضه الإسلام بالبيض والسمر  
هو المنصور (بادي) الذي لله  
مناقب قد جلت عن العد والحصر

وبهذه الدعوة تكاثر وفود العلماء المغاربة على جزيرة سنار حتى أصبحت هناك وبمرور الزمن قرى كاملة في الجزيرة تحمل اسم المغاربة، بل وأصبح المغاربة غير سواهم وكأنهم قبيل من قبائل السودان فيقولون هذا جعلي.. وهذا مغربي.. بل ويقولون أن قرية (سقاوة) من قرى الجعليين سكنها

مكابراب وعمراب وعكاليث وشعدينا ب ومغاربة، فلم يعاملهم أهل السودان معاملة الغرباء أو الوافدين الأجانب لانهم تزوجوا منهم وتصاهروا معهم، فاندمجوا في مجتمعهم، ولانهم قبل كل شيء يدرسون العلم. وفي ذلك ما يفسر من ناحية أخرى وعي السوداني المبكر بجلال العلم واحترامهم له واستعدادهم للتلقي والقبول. تلك اللحظة التاريخية في الثقافة السودانية التي سجلها الشاعر محمد عبد الحى في مطولته (العودة إلى سنار):

فافتحوا حراس سنار الليلة أبواب المدينة  
ويا شمس القبول توهجي  
صفى من داكن لغتى غنائي

فهنالك علماء سودانيون قد أخذوا العلم من المغاربة في الحجاز أو في مصر مثل الشيخ (عبد اللطيف بن الخطيب بن عمار) شيخ الإسلام والذي اجتمع بعلماء المغرب والحجاز والروم والتكرور حتى لُقّب بعالم الديار السنارية وعلامة الأقطار الإسلامية، كما أن هناك نفرًا غير قليل من العلماء السودانيّين من الذين درسوا في الرواق السناري بالازهر وربما في جامع القرويين بفاس وجامع الزيتونة والقيروان بتونس فصارت تلك الأماكن بمثابة أولى الملحقيات الثقافية السودانية بالخارج، وربما درس بعضهم في (تمبكتو) أول مركز ثقافي عربي إفريقي إسلامي فإن كل تلك الأماكن هي أهم مستودعات المذهب المالكي في نطاق إقليم الحزام السوداني. وبالمقابل فإن هناك من العلماء المغاربة الذين نشروا المذهب المالكي على طول الحزام، قدموا للتدريس في سودان سنار من أمثال الشيخ عبد الحليم بن سلطان بن عبد الرحمن بن الفقيه محمد بحري المغربي الفاسي والذي قدم بلاد السودان من مصر مع الخواجة عبد الدافع الفضلي تاجرًا وحاجًا، فزوجه ابنته (ست النسا) (75). وهناك الشيخ حسن ود حسونة بن الحاج موسى، فإن الحاج

موسى قدم من المغرب من الجزيرة الخضراء (تونس) فتزوج في المسلمية فولد حسونة. والشيخ التلمساني المغربي الذي قدم على الشيخ محمد ولد عيسى سوار الذهب وسلكه طريق القوم والشيخ مصطفى الشريف المغربي (السوسي) مولدا. والسوس إقليم جنوب مراكش. والشيخ عبد الله الشريف نزيل الحلفاية ومولده فاس وتوفى ودفن بسنار. والشيخ عبد الله ولد حسونة المغربي الذي سكن والده سوبا وولد فيها الشيخ عبد الله وغيرهم كثيرون.

ولم يتوقف تدفق سيل المغاربة على السودان كما لم يتوقف أثرهم حتى أن محمد علي باشا وفي حملة فتحه للسودان قد أرسل مع ابنه إسماعيل الشيخ السلاوي المغربي المالكي لإقناع أهل السودان بطاعة السلطان كما يدعو بذلك مذهب مالك. ومثلما تركز المذهب الشافعي في مصر في الحواضر والثغور مثل القاهرة وشواطئ مصر الشمالية والشرقية تركز المذهب المالكي في صعيد مصر (الجنوب) فإن المذهب الشافعي وكما أشرنا فقد تركز في السودان كذلك في الحواضر والثغور (بربر - سواكن) بينما تركز المذهب المالكي في الأواسط والارياف وفي ذلك ما يدل مرة أخرى ومن الوجهة الفكرية والثقافية على الارتباط القائم ما بين الإقليم السوداني وصعيد مصر، ورغم قرب السودان الثقافي والديني من مصر الشافعية من خلال الأزهر كمركز إشعاع إسلامي، نجد أن السودان يتبع المذهب المالكي مثله في ذلك مثل سائر منطقة الحزام السوداني بصفة عامة، ومنطقة غرب إفريقيا بصفة خاصة، وبتأثير مغربي على المنطقتين. ولم يأتِ هذا التأثير اعتباطاً حيث أدت عوامل التأثير والتأثر بين السودان وادي النيل وغرب إفريقيا من ناحية والمغرب من ناحية أخرى إلى توثيق عرى الترابط الفكري والثقافي بين هذه المناطق. فإلى جانب عوامل الالتقاء الفكري والثقافي التي حدثت بفعل

الهجرات وعمليات التبادل الإنساني التجاري والثقافي، وذلك التبادل الذي هو أشبه بسباق التتابع والمبادلة من منطقة إلى أخرى، فقد أدى تنظيم حركة قوافل الحج إلى المزيد من أحكام الصلة. فإن قوافل الحج تتحرك من المنطقة السودانية بغرب إفريقيا لتنضم إلى القوافل المغربية ومن ثم تسلك القافلة طريقها نحو الشرق عن طريق الواحات الصحراوية لتلتقي بها القوافل من سنار أو غرب السودان (كردفان ودارفور) عن طريق الأربعين فيما يسمى بالطريق السوداني Soudanaise LA voie كما أن هناك قوافلاً من غرب إفريقيا تعبر طريق السودان عبر دارفور إلى منطقة وادي النيل، من سنار أو بربر إلى سواكن. أما القوافل من السودان وادي النيل وغرب إفريقيا والمغرب التي تسلك طريق الواحات إلى مصر، فإنها تلتقي في طريق الذهاب والعودة في صعيد مصر، وفي مدن مثل أسيوط وإبريم واسوان مراكز المذهب المالكي، حيث تتخذ طريقها إلى الحج عبر ميناء عيذاب أو عبر الموانئ المصرية على البحر الأحمر. ومن ثم تتجه هذه القوافل إلى الحجاز وإلى المدينة المنورة حيث إمام دار الهجرة مالك بن أنس وتلامذته وتلامذة تلامذته. فأصبحت مواسم الحج بذلك بمثابة المواسم الثقافية الكبرى التي يلتقي فيها كل عام السودانيون بالمغاربة وبقية مسلمي إفريقيا على طول الحزام السوداني.

لقد عرف موطأ الإمام مالك بأنه يهدف إلى تسهيل أمر الدين وممارسته، ولذلك سمي بالموطأ.. أي الميسر فقد قال الخليفة العباس أبو جعفر المنصور للإمام مالك حين أشار إليه بتأليفه.. "يا أبا عبد الله ضع للناس كتباً وجنب فيها شذائد عبد الله بن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود واقصد أواسط الأمور (76)". وقال أبو عمر بن عبد البر في كتاب (الأنساب) عن مالك إمام دار الهجرة "وفي المدينة ظهر الحق وقام الدين، ومنها فتحت البلاد وتواصلت الإمداد، وسمى مالك بعالم المدينة - وأنتشر علمه في الأمصار

واشتهر في سائر الأقطار وضربت له أكباد الإبل وارتحل الناس إليه من كل فج عميق" (77).

وكان أهل إفريقيا من السودان والمغرب، ممن ارتحل وضرب أكباد الإبل نحو المدينة في حاجة إلى مذهب يسهل عليهم أمور دينهم بما يتفق مع أمور دنياهم في تلك الأمصار التي سادها الجهل وقلة المعرفة بالدين. وأن يكون ذلك وبالضرورة من أواسط الأمور. فإن الناس يلومون على أحمد بن حنبل تشدده فهو الذي أخذ على مالك ابتداعه ما لم يفعله الصحابة. وعلى أبي حنيفة تساهله في ضبط الأمور. ولقد رأى ابن حنبل أن مالكا قد تكلم بالرأي ولكن أبا حنيفة أكثر رأياً منه. أما الإمام الشافعي فقد وصف موطأ مالك بأنه أنفع صواباً وأنه أصح ما ظهر من الكتب على وجه الأرض بعد كتاب الله (78). فربما أدي التعميم وعدم التخصيص ومراعاة الممارسة في العبادة إلى تسهيل أمر الدين بالنسبة لأهل السودان. أما مذهب الإمام الشافعي الذي استقر في الحواضر الكبيرة ولدى الطبقات الحاكمة فقد تميز بروح الأرستقراطية الدينية في ممارسة العبادات مما أدى إلى انحصاره في دائرة محدودة ولم يجد القبول لدى العامة من الناس، ويتضح ذلك جلياً لدى من اعتنقه من الفقهاء والأولياء في السودان مثل الشيخ دشن قاضي العدالة والذي يمثل البيروقراطية الدينية في وجه علماء الفكر الشعبي الباطني من أمثال الشيخ محمد الهميم.

أما مذهب مالك فكأن به قد تلائم مع ما اشتمل عليه خاصة في ممارسة العبادات مع الأحوال خارج الجزيرة العربية، الأمر الذي يثير التساؤل حول المقارنة بين أهواء أحمد بن حنبل القرشية العربية السلفية وأصول مذهب مالك وعما إذا كانت لدى الإمام مالك ميول إقليمية كما في الأمصار الأخرى شيعية أو معتزلة أو فاطمية مما أدي لامتداده وقبوله في منطقة المغرب العربي والأندلس التي سادت فيها هذه التيارات!!!..

وبالنظر إلى مراعاة المذهب المالكي وتركيزه على ممارسة العبادات من التعاليم الدينية، ونسبة لحاجة أهل السودان وغرب إفريقيا لشرح مختصر لهذا المذهب من أجل التعلم السريع فقد اعتمدوا اعتماداً كبيراً على كتاب (مختصر خليل بن إسحاق) في الفقه المالكي. وقد أكد ذلك "فإنسان مونتاى" بقوله: إن الأهمية التي يوليها الأفارقة لمسائل الممارسة الدينية تعود إلى اعتمادهم المفرط على مصدرين رئيسيين للاجتهاد المالكي، هما مختصر خليل بن إسحاق ورسالة ابن أبي زيد القيرواني. وقد ذكر بأن أهل نيجيريا يصفون مختصر خليل (بالكتاب) من فرط تعظيمهم له كما وصف الكتاب بأنه موجز لكنه عسير القراءة (79). وخليل هو خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب، (لاحظ تعلق أهل غرب إفريقيا بالأسماء الثلاثة الأخيرة). وخليل الذي عرف باسم الجندي من كبار علماء المذهب المالكي في مصر، وقد قام بتأليف مختصره هذا كما قال ابن فرحون لبيان المشهور مجرداً من الخلافات، وجمع فيه فروعاً كثيرة جداً من الإيجاز البليغ واقتبل عليه الطلبة ودرسوه (80).

وفي إطار ممارسة العبادات في صورتها العملية وبما يلائم حياتهم ومن باب تبسيط الأمور وتحرى أواسطها فقد وجد أهل إفريقيا والسودان في مختصر خليل في بداية الأمر تسهياً لهذه الأمور مثل تحديد استقبال القبلة عن طريق الاجتهاد الشخصي دون الرجوع للآخرين وتحديد المكان الطاهر للصلاة حتى أصبحت تلك عادة عند أهل السودان فما أن يحين وقت الصلاة في الأماكن الخلوية حتى تجد الإنسان وقد حدد اتجاه القبلة بنفسه كما حدد المكان الطاهر للصلاة بالمسح بيده على موضع السجود من الأرض، حتى إذا رأي أحدهم أن يصحح اتجاهه فعل ذلك والرجل مستمر في صلاته دون قطعها. كذلك في تبسيط خليل للعبادات تحديد طهارة الماء للوضوء عن طريق



السماح باستخدام الماء الذي أفسده ما هو متولد فيه من بعوض وطفادع. وقد جاء في الرسالة أيضاً أن مياه البحر صالحة ومطهرة رغم ملوحتها أي تغيير طعمها (81). ومن أوجه التبسيط في العبادات كذلك جواز أن يأمر الأب أو الام أو المدبر بوقف الصوم حيث يجوز قطع الصوم دفعاً لمرض يخشى أو أن يؤدي الصوم إلى تفاقمه أو إطالة أمده، ووقف الصوم إذا كان يخشى الهلاك بسببه كحال المرأة الحامل والمرضع (82). ورغم أن هذه التعاليم تدل في المكان الأول على تسامح الشريعة الإسلامية، فإن في تركيز المذهب المالكي عليها بصفة عامة ومختصر خليل بصفة خاصة ما يجعل الإنسان في البيئة الإفريقية والسودانية يشعر بأن هذه التعاليم تتماشى مع حياته الواقعية التي يواجه فيها المشقة والمتاعب وبما تفرضه ظروف الطبيعة والطقس من مظاهر مرتبطة بممارسة هذه العبادات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما يؤخذ على مختصر خليل الحرفية الدقيقة في إملاء تفاصيل في ممارسة العبادات لا طائل من ورائها.. الأمر الذي أدّى إلى جمود في الذهنية السودانية التي تتمسك بحرفية ما جاء في مختصر خليل إلى درجة أصبح فيها ما جاء من شرح حول مختصر خليل بمثابة الأوامر المستديرة التي طالت العادات الاجتماعية اليومية. وقد قاد ذلك إلى مزيد من التعقيدات حول صحة هذه الممارسات الاجتماعية من الوجهة الدينية مثل الدخول إلى بيت الخلاء بالرجل اليسرى والخروج منه باليمنى ورؤية هلال رمضان. واعتقاد الشافعية بأن الإمام مالك أملى عليه ذلك مسلمو إفريقيا (83). وبهذه الصورة فإن هناك من الاجتهادات المالكية ما أصبحت بمثابة عادات اجتماعية سودانية ومنها الذهاب إلى المسجد عن طريق والعودة منه عن طريق آخر حتى يستفيد من ذلك الفقراء والمحتاجون الذين ينتظرون صدقات المصلين. ومن الاجتهادات التي اتخذت سمة العادة الاجتماعية السودانية أن يقدم

الناس لإمامه الصلاة صاحب أجمل لباس من بين الجماعة وذلك عندما يتساوى الناس في التقوى والفضل. ومن ثم أخذت هذه العادة تتحول إلى اجتهادات أخرى مماثلة مثل تقديم الذي تكون زوجه أكثر جمالاً وشباباً لإمامة الصلاة. ويقوم تفسير خليل لمبدأ الاستطاعة في الحج كأكبر دليل على تأثير المذهب المالكي في ذهنية الإنسان بمنطقة غرب إفريقيا بما انعكس وبدوره على الحياة الاجتماعية. وقد جاء في المختصر من تفسير للآية (وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق) × بأن (الحج واجب باستطاعة بإمكانه الوصول بلا مشقة عظمت وأمن على نفس ومال.. إلا لأخذ ظالم ما قل لا ينكت على الأظهر. ولو بلا زاد أو راحلة لدى صنعة تقوم به.. وقدرة على المشي كأعمى بقائد وإلا أعتبر المعجوز عنه منهما وأن يتبنى ولد زنا.. أو ما يباع على المفلس أو بافتقاره.. أو ترك ولده للصدقة أن لم يخش هلاكاً) (84). ورغم صعوبة قراءة وتفسير ما ورد في هذا السياق فإن التفسير الذي ترسخ في أذهان الناس أن الحج واجب ولو مشياً على الأرجل.. ولو بلا زاد أو راحلة وأن كل ما يتطلبه الأمر هو القدرة على المشي ولو كان الإنسان أعمى وله من يقوده. وأن قلة الإمكانات المادية لا تمنع الحاج من العمل في الطريق أو العيش على الصدقة. وفي هذا ما يفسر لنا ظاهرة تدفق أعداد هائلة من سكان غرب إفريقيا للذهاب إلى الحج مشياً على الأقدام عبر أراضي السودان. أما الظاهرة الاجتماعية المحددة التي أفرزها هذا التفسير فهي وجود أعداد كبيرة منهم من العميان الذين يقودهم صبية صغار السن، بينما يعيشون على الصدقة أو (الشحاذة)، فأصبحت تلك ظاهرة اجتماعية يمكن مشاهدتها يومياً حول المساجد في مدن وقرى السودان. ويقابل ذلك اختلاف المذهب المالكي مع مذهب زعماء حركات الجهاد الإسلامي في المنطقة أمثال عثمان بن فودي

الذي تجاوز المذهب المالكي في حضه على طاعة السلطان والعمل على التقيض من ذلك بجعل الجهاد وكأنه ركن خامس من أركان الإسلام. وبذلك وكما في وصيته فإن من يهاجر إلى نصرة المهدي الذي يظهر في الشرق فكأنه قد حج إلى بيت الله في مكة. وبينما شجعت وصية عثمان بن فودي أهالي غرب إفريقيا على الهجرة شرقاً، وفي إطار بيانه حول (وجوب الهجرة على العباد) فإن هؤلاء الذين وجدوا فرص العمل في المناطق الزراعية في السودان قد اكتسبوا لقب (الحاج) دون حاجة إلى مواصلة سيرهم نحو الأراضي المقدسة. فأصبح من عادات أهل السودان الاجتماعية إطلاق لقب (الحاج) على كل قادم من منطقة غرب

إفريقيا. لقد رأى بعض الناظرين في تفسير خليل للاجتهاد المالكي بعض المظاهر السلبية التي انعكست على الحياة الاجتماعية للناس في غرب إفريقيا كما في السودان فأصابته الذهنية السودانية الإفريقية بالتحجر حول تصرفات معينة، كما أشرنا سابقاً، ومنها منع المرأة من المشاركة في صلاة الجماعة بالمسجد خاصة إذا كانت شابة أو جميلة لما يحدثه حضورها من ذهول عن الصلاة لدى المصلين. ومنها أيضاً منع المرأة من الذهاب إلى المقابر للمشاركة في دفن الميت وإن كان من أقرب الأقربين إليها<sup>(85)</sup>. وفي منطقة غرب إفريقيا أدت مثل هذه الاجتهادات المالكية إلى آثار اجتماعية ضارة من جراء تفسير الفقهاء لها. ونورد منها ما جاء في باب موانع الزواج في مختصر خليل حول حق الفتاة في اختيار زوج المستقبل، هذا الأمر الذي أدى إلى تحكم الآباء والأمهات في مصير بناتهم. وذلك في ضوء ما جاء في المختصر من عبارة "وللوالد الحق في جبر ابنته العذراء على الزواج"<sup>(86)</sup>.

فقد أدى ذلك إلى فتح الباب أمام الأثرياء من الرجال خاصة الكهول للزواج من فتيات صغيرات السن، بينما حرم في الوقت ذاته الشبان الفقراء

من الزواج بمن يختارون من الفتيات. وذاك أن (خليل) قد شدد في مختصره على وجوب دفع المهر إذ يقول "وتمتنع الزوجة عن إتمام الزواج إذا كان هناك ما يحول عن دفع المهر" (87).

فإن هذا ما يحدث في مجتمعات فقيرة لا يجد فيها الرجل قوت يومه بينما تمنحه التعاليم الإسلامية كل الحق في إكمال نصف دينه، بينما تتوفر في مثل هذه المجتمعات حلول أخرى لدفع المهر حسب تقاليدها وأعرافها بأن يقدم الرجل المهر من الماشية أو الممتلكات الأخرى المتاحة كما في معظم المجتمعات الإفريقية. أو أن يكون المهر رمزياً، أو شبه مجاني "كزواج" "الكورة" مثلاً والذي ابتدعته اجتهادات الإنسان السوداني لحل هذه المشكلة. أما في معظم دول إفريقيا الغربية فقد دفع ما جاء في مختصر خليل الأباء إلى دفع الفتاة للزواج من رجل لا ترغبه. وقد حفلت الآداب والفنون المسرحية في بعض دول غرب إفريقيا بقصص وروايات حول الزواج مقابل الأموال والهدايا الكثيرة التي يطالب بها أهل الفتاة مما يؤدي إلى عصيانها وتمردا وبما يترتب على ذلك من آثار اجتماعية وإنسانية سالبة كالانحراف والانتحار. وذلك بسبب استحالة الطلاق في حالة استحالة استمرار الحياة الزوجية. ومما يزيد الأمر خطورة أن مثل هذه الممارسات قد سهلت وقوع الشباب في منطقة غرب إفريقيا في فخ الاستيعاب الاستعماري الثقافي، حيث يعتقد الشاب أن الزواج من فتاة أوروبية بيضاء لا يكلف أكثر من خاتم ذهبي أو فضي صغير، ذلك في ذات الوقت الذي يستنكر فيه المذهب المالكي الزواج من مسيحية أو يهودية (88).

وبالمقابل لقد أدى ذلك كله إلى تدخل زعماء فرق المريدين والمتصوفة من أصحاب السلطة الروحية في منطقة غرب إفريقيا والذين يلومون على المذهب المالكي تشدده لحل مشاكل الأحوال الشخصية.. بما يشبه تدخل الشيخ

إدريس ود الأرباب لفض النزاع الفقهي ما بين (تعاليم) القاضي (دشين) قاضي العدالة و (تصرفات) المتصوف (ود الهميم). إلى جانب الاختلاف حول حرمة التمباك "التبغ". وفي هذا نصح الشيخ المريد (سيدو نور تال) حفيد الشيخ (عمر تال الفوتي) في السنغال بتخفيض تكلفة المهر فحدد مهر الفتاة البكر كما حدد مهر الثيب وغيرها من النساء وجعل المؤخر من الصداق من الأبقار والغنم تسهياً للزواج ومنعاً لنتائج الاجتماعية السالبة.

لقد أدي التمسك بحرفية ما جاء في مختصر خليل ومحاولات الشيوخ من المتصوفة تحري المرونة في تطبيق هذه الاجتهادات، إلى معارك فقهية اضطرت علماء السودان في أوقات كثيرة للرجوع إلى فقهاء المذهب المالكي في مصر من أمثال الشيخ على الاجهوري. وكان علماء المالكية في مصر يحكمون في هذه الخصومات على ضوء المصلحة التي تحكمها الظروف الاجتماعية الخاصة. فقد رفع رجل إلى الشيخ عبد الرحمن النويري الذي عرف بعلم القضاء وفصل الخصومات أن امرأته تبرعت بثلاث مالها قاصدة بذلك ضرر الزوج فحكم الشيخ عبد الرحمن برده حسب قول مالك فنازعه فقهاء زمانه وقالوا له أنت حكمت بالقول المقابل وكاتبوا الأجهوري فأجابهم بصحة الحكم مراعاة للعرف والمصلحة (89).

وهكذا فعل الفقهاء في خصومتهم حول حرمة التمباك والتي ورغم إصرار الشيخ إدريس ود الأرباب بأنه حرام لأن السلطان مصطفى سلطان استنبول قد حرمه، ومذهب مالك طاعة السلطان، إلا أن العلماء وبمن فيهم علماء الأزهر بمصر لم يتوصلوا حوله إلى قرار في ضوء الأعراف الاجتماعية التي تسود سنار في ذلك الوقت.

ومن علماء السودان من تمسك تمسكاً شديداً بحرفية ما جاء في مختصر خليل ومنهم من ترك العمل به وسلك طريق القوم فإن الشيخ اللعيسر بن

الشيخ عبد الرحمن حمدتو ومن وراعتة امتنع عن قبول هدية الشيخ عبد القادر بن الشيخ إدريس \_ (وقال عندهم المال والجاه) وعندما طلب منه الشيخ عبد القادر سلوك طريق القوم رفض قائلاً له : "أنا بلا هذا الكتاب ما عندي شيء (يقصد مختصر خليل) الواجب والمندوب والمباح فيه والمكروه اتجنبه" (90).

أما لدى المتصوفة الذين تركوا العمل بما جاء في حرفيات مختصر خليل فإن حمد ود الترابي (النحلان) قال عنه أبو كسيبة "سألنا ابن الشيخ.. قالوا سد خلوته ما فتحها.. لا أكل ولا شراب.. قال جئنا ناغمناه افتح الخلوة أقرأ لنا قال الشيخ: أنا و خليل أفترقنا إلى يوم القيامة شيل ود التنقار "أذهب إليه" ليقرئك خليل وأضاف قوله.. أنا فتحت باب الله وسديت باب الخلق" (91).

أي أنه اختار طريق التصوف المؤدي إلى الخالق مباشرة وترك تعاليم مختصر خليل التي تتعلق بتفاصيل شئون الخلق في الدنيا صاحبة الشئون الصغيرة "الدنيا أم قدود".

فمدحه شاعره قائلاً:

الدنيا أم قدود طلقها

في سابع السماوات علقها

ومن مواقف بعض الفقهاء والمتصوفة من التفاصيل وتعقيداتها كما جاءت في مختصر خليل قول الشيخ عبد الماجد بن حمد الاغبش لتلامذته أولاد الفقيه سميح عندما شاوروه على قراءة خليل إذ قال لهم: "امشوا تزوجوا ألدو لكم جنا عمركم كله تضيعوه في خليل" (92).

وهكذا فإن فيما أسلفنا الإشارة إليه ما يدل على أن مختصر خليل قد أحدث أثره في الذهنية السودانية وحبسها في قوالب جامدة وذلك من خلال

التقيد الصارم في ممارسة العبادات بتفاصيل لا طائل وراءها وقوالب جاهزة لا تترك مجالاً للاجتهاد الإنساني في تفسير وممارسة هذه العبادات على ضوء الظروف التاريخية والاجتماعية القائمة. ولعل من أبرز هذه التناقضات وكما أشرنا من قبل التمسك بطاعة السلطان في ظروف اجتماعية وسياسية وتاريخية أصبح فيها ذلك السلطان بمثابة الحاكم الظالم أو المستعمر: كما فعل محمد علي باشا وهو يغزو السودان المسلم ويمثل حكمه التركي أقسى سنوات الظلم والاضطهاد بالنسبة للمسلمين في السودان، ولذلك يصبح المسلمون في حاجة للمذهب الذي يلبي مواجهة الظروف الاجتماعية والسياسية وهذا ما فعله عثمان بن فودي وما فعله الحاج عمر سعيد تال الفوتي في حروبهم ضد الاستعمار فكلاهما لم يظهر ميلاً أو تمسكاً بالمذهب المالكي، وفي لحظة تاريخية اقتضت أن يصبح الجهاد ركناً هاماً للذود عن الإسلام في إفريقيا في وجه الحملة الاستعمارية. ولم يتوقف ذلك على الخلاف بين الفقهاء المالكيين والمتصوفة، بل امتد هذا الخلاف داخل الطرق الصوفية نفسها حول تطبيق مبدأ الجهاد كما حدث بين القادرية والتيجانية في غرب إفريقيا. حيث استقلت الطريقة التيجانية عن الطريقة القادرية بأن قادتها من أمثال الحاج عمر الفوتي قد رأوا في الطريقة القادرية تقاعسا عن واجب الجهاد وعن مواجهة حقائق المرحلة التاريخية في منطقة غرب إفريقيا بصفة خاصة، وعن منطقة الحزام السوداني بصفة عامة.



### الطريقة التيجانية

ولد سيدي أحمد التيجاني مؤسس الطريقة التيجانية عام "1737م" "هـ 1150" في بلدة "عين ماضي" والتي تقع في قلب المنطقة الصحراوية جنوب الجزائر، والمتاخمة للمنطقة السودانية. وتعود تسميته بالتيجاني إلى

قبائل تيجان وهي من القبائل البربرية السوداء التي استقرت بالمنطقة السودانية واختلطت بسكانها واكتسبت ألوانهم. وبينما يلحق السيد أحمد التيجاني نسبه بالحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عن طريق مولاي إدريس الفاسي، ويلحق باسمه لقب الحسن إشارة إلى كونه من الأشراف، إلا أن جدته لأبيه محمد المختار كانت سوداء من قبائل التيجان بعين ماض ويُقال إن السيد أحمد التيجاني نفسه قد تزوج من امرأتين هما مبروكة ومباركة وكان قد اشتراهما من المنطقة وعتقهما وتزوج بهما فولدت له الأولى أبنة محمد الكبير بينما ولدت الثانية محمد الصغير (الحبيب) والأخير قد تولى خلافة الطريقة بعد أبيه في الفترة ما بين 1844-1853 (93).

وبحكم التواجد في هذه المنطقة الصحراوية السودانية والتي ازدهرت فيها الطريقة التيجانية فقد تلاحظ أن معظم زعماء الطريقة من ذوى الأصل السوداني وبحكم امتداد هذه المنطقة ما بين جنوب المغرب والمنطقة السودانية، فقد كان الزعيم التيجاني الشيخ سيد البشير الذي يقيم في جنوب الجزائر أقرب إلى العرق الأسود وظل الحال مستمراً هكذا. وعندما زرت بنفسي في عام 1979م زاوية التيجانية في واحة (ورقلة) جنوب الجزائر قابلت زعيمها الشيخ إبراهيم موسى وهو إفريقي السحنة كذلك. ولا يزال زعماء المريدين من التيجانية في موريتانيا والسنغال على هذا الحال كزعماء ينسبون أنفسهم إلى المرابطين الأفارقة. ولا يعني هذا بحال من الأحوال ارتباط الطريقة التيجانية بمجموعات عرقية إفريقية محددة. وخلافاً للمزاعم المغرضة التي يثيرها الكتاب الأوروبيون، فإن الانتساب إلى التيجانية لا يستدعي الانتماء إلى عرق محدد، فقط أن ازدهار هذه الطريقة في هذه المنطقة السودانية قد ارتبط بظروف المنطقة التاريخية والاجتماعية.



فالاختلاف بين القادرية والتيجانية يكمن في المستوى الروحي لمواجهة تطورات ظروف المنطقة كما ينعكس هذا الاختلاف في الاوراد التي تقصر عند إحداها وتطول عند الأخرى. ألم يكن الشيخ أحمد التيجاني نفسه قادرياً في بداية الأمر كما يمكن للإنسان أن يكون قادرياً وتيجانياً في ذات الوقت؟؟؟.

لقد أدت ظاهرة التأثير والتأثر بين أجزاء إقليم الحزام السوداني إلى امتداد هذه الطريقة وانتشارها ما بين غرب إفريقيا ومنطقة غرب السودان وادي النيل وذلك بحكم درجة الاتصال والظروف. فنجد أن زوايا هذه الطريقة تتركز في مدن وقرى دارفور وكردفان. وكما أن الطريقة التيجانية لم تصل إلى السودان السلطنة الزرقاء بالدرجة التي انتشرت بها الطريقة القادرية ويعود ذلك أيضاً للظروف والتطورات التاريخية حيث أن مملكة سنار قد قضى عليها الاستعمار التركي عام 1821م، بينما تأسست الطريقة التيجانية في أواخر القرن الثامن عشر كما توفي مؤسس الطريقة الشيخ أحمد التيجاني عام 1815م، قبيل دخول الأتراك للسودان. لقد دخلت الطريقة التيجانية إلى عمق المنطقة السودانية في غرب إفريقيا بفضل قبائل مثل قبيلة (إداوا على) "Idaw Ali" الموريتانية والتي كانت تمثل حلقة الاتصال الثقافي ما بين المغرب في الشمال وبلاد السودان في الجنوب، فاستطاعت هذه القبائل أن تلعب دور الوسيط بين الطرفين بحكم وضعها الجغرافي فوجدت الطريقة مستقرة لها في السنغال المتاخمة للحدود مع كل من موريتانيا والمغرب، وقد كانت أهم شخصيتين انضمتا إلى الطريقة في السنغال في القرن التاسع عشر كل من الحاج (مالك سي) و (عمر بن سعيد تال الفوني)، وقد انضما إلى الطريقة بواسطة (مولود فال) "Mawlud Fall" أحد تلامذة الشيخ محمد الحافظ المفضلين وهذا هو السر في تركز

الطريقة التيجانية في السنغال منذ ذلك التاريخ. وقد أورد (فإنسان مونتاي) إحصائية تدل على انتشار الطريقة التيجانية في بلد سوداني إفريقي مسلم كالسنغال، جاء فيها أنه وفي عام 1955م كان ثلث مسلمي داكار من التيجانية وفي عام 1957م ومن بين مليون وثلاثمائة مسلم كان هناك مليون تيجاني ونصف مليون مريدي "متصوفة من طرق أخرى" بينما أن هناك ثلاثمائة ألف قادري فقط. وفي عام 1969م فإن 67٪ بالمائة من العمال الأفارقة البسطاء ينتمون إلى التيجانية بينما أن هناك 12٪ بالمائة فقط من أتباع القادرية. وأنه ومن بعد ذلك فإن معظم أتباع القادرية في أمارتي سوكونتو وغواندو في نيجيريا الشمالية قد تحولوا إلى التيجانية. كما لاحظ (مونتاي) في داكار المدينة أنه وبينما تمسك الشيوخ بالقادرية فإن الشباب الجدد قد انحازوا إلى التيجانية وقد فسر ذلك بأن التيجانية وبطوقوسها البسيطة وأورادها الديناميكية الإفريقية قد انتشرت في أوساط الشباب على حساب القادرية (94).

لقد انبثقت الطريقة التيجانية أصلاً من تعاليم الطريقة القادرية والطريقة الخلواتية في بداية الأمر ولكنها افرقت عنها في ضوء الواقع الذي كان يسود منطقة غرب إفريقيا السودانية في مرحلة الهجمة الاستعمارية عليها. سواء أ الهجمة التركية في المغرب شمالاً أو الهجمة الفرنسية على بلاد غرب إفريقيا فيما بعد حيث تمثل الدور السياسي والعسكري للتيجانية في رؤيتها بأن إحياء الإسلام لن يتم بالطريقة التي تتبعها القادرية والتي أصبحت فاترة ومبالغة في تسامحها مع النصرانية والوثنية، وبذلك فإنها قد تقاعست عن واجب إسلامي هام هو (الجهاد).. كما تتمثل رؤية التيجانية في أن دور المسلم لا ينبغي أن يتوقف لدى الشعائر الدينية وبالصورة التي ينتهجها الفقهاء من المالكيين السنيين، ذلك في الوقت الذي تتردى فيه شئون المسلمين.

وإذ لا يليق بالشيوخ الركون والاستكانة والتمسكن والابتعاد عن قضايا المسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والوقوف موقف المتفرج أمام ظلم الحكام الوثنيين والنصارى الذين يسومون المسلمين أشد ضروب الإهانة والقهر<sup>(95)</sup>. فإذا كان الدور الذي لعبه العلماء والفقهاء في المراحل المبكرة قبل منتصف القرن الثامن عشر قد تركز في نشر العقيدة وحماية الإسلام من سوء الفهم بسبب جهل العامة المجردين من كل علم. فإنه ومع انتصاف القرن الثامن عشر قد استجذبت قضايا ملحّة للإسلام تهدد وجوده وانتشاره، تلك التي تمثلها الهجمة الاستعمارية. ففي هذه المرحلة قد تطابق مفهوم الوثنية والنصرانية مع مفهوم الاستعمار فنادت التيجانية بالنهوض بهذا الدور وهو الجهاد المقدس.

ولعل في نشوء وقيام التيجانية على يد مؤسسها الشيخ أحمد التيجاني ما يدلنا على جذور وأصل هذا الاتجاه الذي سلكته الطريقة فيما بعد. فقد درس الشيخ أحمد التيجاني في صغره (مختصر خليل) كما درس العلوم الإسلامية الأخرى، ثم التحق بالطريقة القادرية ثم الناصرية في بداية أمره.. وقد التقى بالشيخ (محمود الكردي) زعيم الطريقة الخلواتية في مصر وهو في طريقه إلى الحج كما التقى في المدينة المنورة الشيخ عبد الكريم السمان زعيم السمانية وهي فرع من الخلواتية والذي بشره بأنه سيكون (القطب الأوحّد) ولكن رغماً عن ذلك تجاوز الشيخ أحمد التيجاني كل هذه المسالك ورفض في طريق عودته أن يشتغل بالتدريس في جامع الزيتونة بتونس، وآثر الرحيل من فاس ليستقر في زاوية في صحراء البيوض<sup>(96)</sup>. وقد كان رحيله من فاس بسبب مواجهة له مع حاكم الجزائر الباي التركي محمد عثمان وأبنه حاكم وهران الذي قام بطرد الشيخ أحمد التيجاني من تلسمان، كما قام بتأليب البدو عليه لطرده من منطقة الواحات الصحراوية التي لجأ إليها مؤخراً

لنشر الطريقة. وقد قام الشيخ أحمد التيجاني بمكاتبة مولاي سليمان في فاس وأخبره برحيله عن الجزائر بسبب ظلم واضطهاد الحكام الأتراك له. وقد دعا الشيخ أحمد التيجاني في إحدى دعواته بأن يطرد الله الأتراك عن الجزائر كما طرد الفرنجة المسلمين من الأندلس. وفي نهاية المطاف استقر سيدى أحمد التيجاني في فاس بالقرب من مولاي سليمان حتى توفاه الله ودفن في فاس عام 1815م<sup>(97)</sup>. وبما أن الشيخ أحمد التيجاني وعند تأسيسه للطريقة قد بذر بذرة المقاومة ضد الظلم والاضطهاد الذي كان يمثلته الاحتلال التركي للمنطقة، فقد نمت هذه البذرة واثمرت ثمرة الجهاد ضد المحتلين الأجانب. وقد لعب الحاج عمر سعيد تال الفوتي فيما بعد دوراً كبيراً في نشر هذه التعاليم التي نادت بها الطريقة التيجانية، سواء في منطقة غرب إفريقيا وبلاده السنغال عن طريق حروب الجهاد المتتالية، أو عن طريق اتصالاته التي قام بها في سائر منطقة الحزام السوداني وهو في طريقه إلى الأراضي المقدسة لاداء فريضة الحج. فهو لم يسلك طريق الشمال الساحلي إلى مصر كعادة الحجاج من أمثاله بل سلك الطريق السوداني "La voie Soudanaise" فزار منطقة سوكوتو في نيجيريا وقضى بها سبعة أشهر، كما مرّ بمناطق الطوارق ومنطقة فزان في جنوب ليبيا وسودان النيل حتى وصل إلى مكة عام 1828م، والاحتلال التركي للسودان لا زال حديثاً وبمناداة التيجانية بالجهاد فقد تفرغت عن الطريقة فرق أخرى عملت على بث الروح التيجانية في المنطقة. ومنها فرقة (الحملية) من (حما الله) والتي أسسها خلاسي من أب موريتاني وأم من قبائل (البيل) الإفريقية هو الشيخ (حما الله) وذلك في بلدة (نورو) في دولة مالي الحالية. وقد نادت هذه الفرقة بتعاليم ثورية جديدة أهمها تحرير المرأة والرقيق ويرى بعضهم أن الطموحات المهدوية الثورية هي أساس دينامية هذه الفرقة فهي تميل أكثر إلى الشيعية. فانضم إليها

الساخون على الاستعمار الفرنسي وهم في ذات الوقت من معارضي الخط السلفي للفقهاء والشيوخ التقليديين، الأمر الذي صبغ أفكار هذه الحركة باللونية التأملية والثورية. وقد أدى نشاط الحركة إلى اعتقال مؤسسها الشيخ (حما الله) ونفيه إلى فرنسا حيث توفي هناك عام 1943م.

ولسنا هنا بصدد تقديم تفاصيل وافية كافية عن انتشار الطريقة التيجانية في مختلف دول منطقة الحزام السوداني ومن بينها السودان وادي النيل أو تقديم سرد مفصل لجهاد التيجانية الذي قاده الحاج عمر الفوتي إذ أننا سنفرد لذلك فصلاً خاصاً من هذا الكتاب (الفصل الرابع) ولكننا أردنا التلميح فقط بتطابق الموجهات الفكرية والثقافية وبمختلف تياراتها على امتداد إقليم الحزام السوداني وتكاملها مع أحوال وظروف التطورات التاريخية والحضارية والاجتماعية للإقليم. فإذا كانت حركة الشيخ عمر الفوتي قد قامت على تعاليم التيجانية الداعية إلى نبذ الفرقة ومواجهة متطلبات المرحلة من الجهاد ضد المستعمر فإننا نجد صدى صادقاً لهذه الدعوة في صوت شاعر المهدي الشيخ محمد عمر البنا. وهو يدعو المهدي بنفس الدعوة.

الحرب صبر واللقاء ثبات  
والموت في شأن الإله حياة  
فقم إلى الخرطوم إن بسوحيه  
أهل المفسد والغواية باتوا

ومن خلال هذا الصدى يبرز دليل آخر على مدي الترابط الوثيق والممتد بين جميع أجزاء إقليم الحزام السوداني وبما يكشف عن ثراء وازدهار الموروثات الفكرية والثقافية لهذا الإقليم وبكل خصوصيتها وتفردا وبما يؤكد مرة أخرى على وحدة الهوية والذاتية السودانية المتفردة.



## المراجع

- (1) الآية (21) من سورة الروم.
- (2) Rene Luc Moreau Africains Musulimans P.P (6) Prr'seence Affricaine Paris
- (3) فإنسان مونتاي الإسلام في إفريقيا السوداء . Vicent Monteille
- (4) عبد القادر محمد سيلا، المسلمون في السنغال، معالم الحاضر وآفاق المستقبل، كتاب الأمة، دولة قطر، شوال 1406هـ، ص (118).
- (5) فإنسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء L slam Noir، ترجمة حنا الياس، الطبعة الأولى، دار (أبعاد) للطباعة والنشر، بيروت 1983م، ص (61).
- (6) مرجع نفسه، ص (61).
- (7) مرجع نفسه، ص (61)
- (8) القلقشندي، صبح الأعشى، عن كتاب مملكة غانا في العصور الوسطى، للدكتور إبراهيم طرخان، ص (54).
- (9) البكري - عبد الله بن عبد العزيز، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، باريس 1965 (جزء من كتاب المالك والممالك)، ص (178).
- (10) د. إبراهيم على طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة 1970م، ص (52).
- (11) المرجع نفسه، ص (53).
- (12) فإنسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (63).
- (13) مرجع نفسه، ص (67).
- (14) سورة المائدة الآية (53).
- (15) فإنسان مونتاي، ص (140)
- (16) طبقات ود ضيف الله في خصوص الأولياء الصالحين والشعراء في السودان تأليف محمد النور بن ضيف الله، تحقيق وتقديم الدكتور يوسف فضل حسن، الطبعة الثالثة، دار جامعة الخرطوم للنشر 1985م، ص (60).
- (17) المرجع نفسه، ص (39).
- (18) المرجع نفسه، ص (39).

- (19) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم، برنو شعبة أبحاث السودان، جامعة الخرطوم، ص (25).
- (20) طبقات ود ضيف الله (81).
- (21) المرجع نفسه، ص (117).
- (22) المرجع نفسه، ص (64).
- (23) المرجع نفسه، ص (92).
- (24) المرجع نفسه، ص (93).
- (25) المرجع نفسه، ص (95).
- (26) المرجع نفسه، ص (218).
- (27) المرجع نفسه، ص (219-220).
- (28) المرجع نفسه، ص (222).
- (29) المرجع نفسه، ص (238).
30. المرجع نفسه، ص (212).
- (31) المرجع نفسه، ص (316).
- (32) د. إبراهيم طرخان، مملكة مالي الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م، ص (162-163).
- (33) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، باريس، المطبعة الوطنية 1874م - 1879م، (ج) (4)، ن ص (387 - 389).
- (34) عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، منشورات جامعة الملك الحسن الثاني. سلسلة اطروحات ورسائل. رقم (4)، ص (112).
- (35) طبقات ود ضيف الله، ص (119).
- (36) المرجع نفسه، ص (157).
- (37) عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص 192 - 194.
- (38) ابن الزيات، يوسف بن يحيى عيسى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس 1984م، ص (89).
- (39) طبقات ود ضيف الله ص (59).
- (40) المرجع نفسه، ص (258).
- (41) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (113).
- (42) طبقات ود ضيف الله، ص (219).
- (43) المرجع نفسه، ص (200).
- (44) المرجع نفسه، ص (58-59).

- (45) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف ص (180).
- (46) المرجع نفسه، ص (253).
- (47) طبقات ود ضيف الله، ص (197).
- (48) المرجع نفسه - ص (198).
- (49) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (132).
- (50) طبقات ود ضيف الله، ص (144).
- (51) المرجع نفسه، ص (193).
- (52) المرجع نفسه، ص (143).
- (53) المرجع نفسه، ص (144).
- (54) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (317).
- (55) طبقات ود ضيف الله، ص (219).
- (56) عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص (118).
- (57) طبقات ود ضيف الله، ص (112).
- (58) المرجع نفسه، ص (155).
- (59) المرجع نفسه، ص (83).
- (60) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (382).
- (61) طبقات ود ضيف الله، ص (30-31).
- (62) المرجع نفسه، ص (145).
- (63) محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، فاس (ج) 4-1، ص (29-30).
- (64) محمد العروسي المطوي، سيرة القيروان ورسالتها الدينية في تاريخ الفقه الإسلامي، فاس (ج) (1) - (4) ص (29-30).
- (65) القلقشندي، صبح الأعشى، ج (5)، ص (297).
- (66) عبد القادر زبادية، مملكة سنغهاى في عهد الاسقيينى (1493 - 1591م)، الجزائر 1971 ص (137).
- (67) السعدي، عبد الرحمن بن عمر، تاريخ السودان، تحقيق هوداس وبنوة، باريس 1964م، ص (51).
- (68) المرجع نفسه، ص (217-218).
- (69) طبقات ود ضيف الله، ص (190).
- (70) محمد المغربي، الحكم المغربي في السودان الغربي، رسالة دكتوراه، الجامعة اليسوعية، بيروت (1980) (مخطوطة)، ص (477).
- (71) طبقات ود ضيف الله، ص (40).



- (72) المرجع نفسه، ص (45).
- (73) الدكتور يوسف فضل حسن، مقدمة الطبقات، ص (4).
- (74) المرجع نفسه (طبقات ود ضيف الله)، ص (42).
- (75) المرجع نفسه، ص (297).
- (76) موطأ الإمام مالك (المقدمة) شرح العلامة عبد الحي الكنوي، المجلد الأول - دار القلم - دمشق، ص، (9-10).
- (77) المرجع نفسه، ص (71).
- (78) المرجع نفسه، ص (38).
- (79) فإنسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (120).
- (80) طبقات ود ضيف الله، ترجمة خليل بن إسحاق "عن ابن فرحون"، ص (115-116).
- (81) كتاب مختصر خليل، للعلامة الشيخ خليل بن إسحاق المالكي، الناشر الحاج عبد الله اليسار دار النشر، غير مذكورة، ص (19)، ص (33) على التوالي.
- (82) فإنسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص، (133).
- (83) مختصر خليل، ص (128).
- (84) المرجع نفسه، ص (77).
- (85) المرجع نفسه، ص (75).
- (86) المرجع نفسه، ص (170).
- (87) المرجع نفسه، ص (170).
- (88) المرجع نفسه، ص (35).
- (89) طبقات ود ضيف الله، ص (255).
- (90) المرجع نفسه، ص (227).
- (91) المرجع نفسه، ص (161).
- (92) المرجع نفسه، ص (279).
- (93) Jamil A .Nasr .The Tijaniyya .P.P .(104) .London.93.

- (94) فإنسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (104).
- (95) عبد القادر محمد سيلا، المسلمون في السنغال، معالم الحاضر وآفاق المستقبل، كتاب الأمة، دولة قطر 1984م، ص (77-78).
- (96) The Tijaniyya .P.P (17-18)
- (97) المرجع نفسه .P.P . Same Ref (19)





# 3

المزاج السوداني

○○



## الطقس البيئي والاجتماعي السوداني :

يقابل كل هذا الزخم الفكري والثقافي، وجدان مشترك، أو مزاج سوداني مشترك، يقوم هو الآخر على أرضية صلبة من الملامح الجغرافية والاجتماعية المشتركة. فالأرض الحضارية للحزام السوداني والممتدة من السنغال إلى وادي النيل، ورغم التفاعلات التاريخية التي أفرزت بدورها تغييرات عديدة، ظلت تحتفظ بخصائص وسمات متبادلة ومشاركة.

ولعل من أولى العوامل التي أشار إليها المؤرخون والتي أسهمت في تكوين مزاج سوداني مشترك عامل الطقس والحرارة، فالحزام السوداني يقع في منطقة تتحرك فيها الشمس أفقياً بالقرب من خط الاستواء، فهي منطقة تشتد فيها الحرارة وتقل فيها الأمطار والنباتات، فهي إذن منطقة سافنا فقيرة أو شبه صحراوية يصبح فيها كل شيء محدوداً.. المياه النبات الحيوان، المشاهد، التجارب الحركة، الإيقاع ثم المزاج. ومن ثم ويحدث الجفاف واشتداد الحرارة أثره في أخلاق وعادات ومزاج البشر. إذ يقول العلماء بأن الحرارة الكثيرة تؤثر على الجهاز العصبي المركزي وعلى النخاع الشوكي للإنسان فتنعكس سلباً على نفسياته وتصرفاته و على استعداده الذهني، عكس المناطق الباردة. وقد كان العلامة عبد الرحمن بن خلدون من أوائل الذين حاولوا الربط ما بين مناخات وأخلاق وعادات ومزاج البشر وذلك في باب أثر الهواء على أخلاق البشر في مقدمته الرابعة (1). فتناول

بالحديث الإقليم الأول الحار الذي يسكنه جنس السودان. وقال بأنه "ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع (المعتدل) أشد حراً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وانبساطاً. وقد فسّر ابن خلدون ذلك أن من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، وذلك أن الحرارة مفضية للهواء والبخار، مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يدخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح فينشئ طبيعة الفرح، لذلك حدث لهم الفرح، وربما ابتعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن هذا السرور (2). وقد أكد ابن عمر التونسي على ما ذهب إليه ابن خلدون في وصفه لأهل دارفور والذين يسكنون الجزء الثالث من إقليم السودان الأول، فذكر أن من طبيعة الفور الميل إلى اللهو والاستهزاء واللعب والطرب، يستفزه أدنى مطرب فتراهم لا تخلو أوقاتهم من مطرب ملوكاً كانوا أو سوقة (3). وقد إنتقد ابن خلدون في هذا الشأن ما ذهب إليه المسعودي في أن السبب في خفة السودان وميلهم إلى الطرب، يعود إلى ضعف عقولهم، ووصف ابن خلدون هذا الرأي بأنه لا محصل ولا برهان له إنما اتبع المسعودي في ذلك آراء جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي، والتي ربما رأي أنها لا تخلو من التحيز للجنس الأبيض أو (العنصرية) حيث أتم تعليقه بقوله "والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" (4).

من جهة أخرى حاول بعض الكتاب المحدثين تفسير ما ذهب إليه ابن خلدون في وصف أهل السودان بالطيش وأنهم موصوفون (بالحمق) من

تأثير الإقليم الحار على أمزجة الناس، فقد لاحظ كاتب فرنسي حديث Attilio في كتابه عن دولة مالي (الاسم الحديث للسودان القديم) أن الناس هناك يتأثر مزاجهم بتغير الطقس. فذكر بأن إيقاع الحياة في (باماكو) يتبدل تبعاً لحلول الموسم الذي يبدأ بشهري فبراير - مارس وهما شهران أشد قسوة على الناس من كل شهور السنة، نسبة للحرارة الشديدة الجفاف، والتي تصل أحياناً إلى ( 547 درجة). ولذلك نجد كل واحد منهم شديد الانفعال والعصبية إلى درجة العداوة. وتلك هي الفترة التي يطلق عليها الأوربيون صفة الفترة السودانية "Le Periode De La Soudanite" حيث يبدو الجو وكأنه مكهرب فنجد أخلاق الناس خلال هذه الفترة تتسم بالطيش والعجلة والتخبط. وذلك عندما يسود الناس الإحباط فتكثر بينهم المشاجرات خاصة في أماكن المواصلات والتجمعات العامة ويظل الحال هكذا حتى تمطر السماء في إبريل أو مايو حيث تتغير أمزجة الناس بتغير الطقس (5). ومن الجدير بالملاحظة أن مثل هذا المزاج ينعكس وبصورة واضحة في الإبداعات الأدبية والفنية لإنسان المناطق السودانية وبصفة خاصة في الفنون الدرامية كالمرح والسينما. فلا تخلو "مسرحية سودانية" من أن تبدأ مع رفع الستار بموقف ينم عن حالة الضيق "الزهج" إذ أنه عادة ما يبدأ أول ممثل بالتعبير عن الشكوى من شيء رغم كل شيء. وبدلاً من أن تتحول هذه الظاهرة وفي كل الأحوال إلى قيمة سلبية في المزاج السوداني من جراء تأثير المناخ أو الطقس الطبيعي والاجتماعي، فإن ابن خلدون قد عاد ليذكر بأن الإنسان في الإقليم السوداني والذي اكتوى بنيران الظروف المناخية قد عرفت لديه قيمة الصبر، والناجمة عن تَعَوُّده على ما أفرزته حوله الحياة من حالات الندرة والجفاف في كل شيء، كندرة الماء والغذاء وانتشار الكوارث والآفات والمجاعات والأمراض تبعاً لذلك. ولعلنا نشير هنا إلى أن من المظاهر التي تدل

على وحدة أراضي الحزام السوداني اشتراكها في العديد من دورات  
الفصول في المعاناة من هذه الكوارث والآفات وفي مقدمتها ظاهرة الجفاف  
والتصحّر الذي يشمل أحياناً سائر الإقليم السوداني من السنغال إلى النيل.

وفي تفسيره لقيمة الصبر كقيمة أخلاقية يشير ابن خلدون إلى حالتي  
(الخصب) و (الجفاف) ويظهر أثرهما في حالة العبادة، إذ أن المتقشفين ممن  
يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملذات هم أحسن ديناً من أهل الحواضر  
أصحاب الخصب والترّف. أما أهل القفر والصحراء من سكان الإقليم  
السوداني فأنهم يتصفون بالزهد في الدنيا والتقشف والصبر على المكروه،  
حتى إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات، فهم أكثر صبراً ومواجهة  
للهلاك (6). ولعل فيما ذهب إليه ابن خلدون ما يقدم تفسيراً موضوعياً لتقبل  
أهل الإقليم السوداني للتصوف وانتشاره بينهم أكثر من الأقاليم المترفة  
الأخرى حولهم. وإلى ذلك أشار ابن خلدون إلى التّعود على الجوع والصبر  
على مشاقه، بسبب قلة الغذاء والاستغناء عن الطعام مع توالي المجاعات  
وحالات الجفاف. فقد ذكر بأنه رأى من يصبر على الجوع أربعين يوماً وما  
يزيد. كما رأى من هؤلاء من يقتصر على حليب الشاة من الماعز يلقم ثديها.  
وقد ربط ابن خلدون بين ذلك وحال المتصوفة ووصفها بالرياضة الروحية  
التدرجية لأن الجوع أصلح للبدن، وأقوم للروح العابدة، الزاهدة في الحياة  
الدنيا (7).

وتذخر طبقات ود ضيف الله في سير الأولياء الصالحين من المتصوفة  
والعلماء بأخبار أولئك الزاهدين الذين يعيشون على حليب الشاة والقليل من  
التمر أو كسرات الخبز، ومن بين أولئك الشيخ حمد ود الترابي الذي دخل  
خلوته وسدها بالطوب وقد حمل معه بضع تمرات لأيام عديدة فانتحل  
جسمه فوصف بحمد النحلان.. والنماذج كثيرة. كذلك فقد اتصف أهل



الإقليم السوداني بل واشتهروا بالصبر في ممارسة العبادات مثل الصوم والذهاب إلى الحج مشياً على الأقدام ولا زالوا كذلك حتى يومنا هذا.

لقد أشرنا في بداية الفصل حول المزاج السوداني المشترك انه قد تضافرت عوامل تاريخية وجغرافية واجتماعية عديدة داخل هذا الإقليم الذي وصفه ابن خلدون بأنه الإقليم الأول، لتجعل منه إقليماً واحداً تلتقي جميع أجزائه في ملامح مشتركة وموحدة. ومن أبرز تلك الملامح المظاهر الجغرافية والاجتماعية التي أسهمت في تكوين عادات وتقاليد مشتركة انعكست على جميع جوانب الحياة. ومنذ زمان موغل في القدم يستطيع القارئ في كتب التراث أن يتبين الوحدة البيئية والاجتماعية لهذا الإقليم الواحد. ومن يود أن يلمس ذلك عليه أن يقوم بسياحة تاريخية في كتابات ابن حوقل والبكري وابن بطوطة. و فيما يلي من السطور طرفاً من هذه السياحة، ومن خلال رحلات الرحالة المغربي ابن بطوطة حتى نقف على التشابه القائم بين أطراف هذا الإقليم السوداني.

فقد خرج "ابن بطوطة" من المغرب موفداً من قبل السلطان أبي عثمان المريني في زيارة لملك مالي المنسا سليمان، وكان ذلك في عام 753هـ - 1352م. وقد وصف ابن بطوطة فيما وصف من الأقاليم السودانية الصحراء التي اجتازها للوصول إلى بلاد السلطان منسا سليمان.. فقال ان من (تغازا) يرفع الماء لدخول الصحراء.. صحراء لا ماء فيها لعشرة أيام.. عندما يصل الناس إلى مكان به ماء يرتوون ويصلحون اسقيتهم الجلدية "القرب" جمع قربة.. ويملؤها بالماء.. وأن من الأمور التي كان أهل القافلة يعنون بها في اجتيازهم الصحراء "التكشيف" .. عن طريق رجل يكتريه أهل القافلة ليتقدمهم (8). ويطلق على هذا الدليل لدينا خاصة في غرب السودان اسم (الكشيف) وهو من أهم ضرورات السفر في المناطق الصحراوية للإقليم السوداني خوف المتاهة والهلاك من العطش..

فوصل ابن بطوطة إلى بلدة (إيولاتن) ووصفها بأنها بلدة شديدة الحر وفيها يسير شجر، يزرعون في ظلاله (البطيخ) وأشجارها عارية ضخمة تستظل القافلة بظل الشجرة منها. وبعضها لا أغصان له ولا ورق. وبعض تلك الأشجار قد استأنس داخلها واستنقع فيه ماء المطر فكأنها بئر (9). (ولعله يقصد بذلك شجر التبليدي). وقال بأن أهل البلدة يستخرجون من داخل الأرض حبات كالقول فيقولونها ويأكلونها وطعمها كطعم الحمص المقلو (ولعله يقصد بذلك الفول السوداني). يقول ابن بطوطة "القرع ببلاد السودان يعظم ومنه يصنعون الجفان (الأواني) وينقشونها نقشاً حسناً، والأواني جميعها من القرع. وإذا سافر أحدهم لا يحمل معه مالا بل يحمل قطع الملح وحلى الزجاج والذي يسميه الناس (النظم). ويقصد بذلك (السكسك) لأنهم ينظمون منه حلهم. كما ذكر (الودع) الذي لا يزال عندهم يستعمل نقداً في بعض تلك الأصقاع وكل ثلاثمائة ودعة تساوي مثقالاً من ذهب (حتى أواخر القرن العاشر الهجري - السادس عشر الميلادي) (10). وأحسب أنه كان ذلك هو الشأن في السودان وادي النيل حتى تلك الفترة. كما ذكر ابن بطوطة أن نساء السودان يعملن في بيع اللبن والدجاج ودقيق (النبق) و(الفوني). ووصف (الفوني) بأنه يشبه حب الخردل وتصنع منه العصيدة. وهذا الوصف يطابق وصف حبة (الدخن) الذي لا زالت تصنع منه العصيدة في غرب بلاد السودان الشرقي. وفي ذلك أكد ابن بطوطة أن العصيدة عندهم مفضلة على سائر الأطعمة (11). وهذا ما أكدته كذلك الدكتور يوسف فضل حسن في شرحه لحواشي طبقات ود ضيف الله حول العصيدة التي تصنع من القمح وعجين الذرة وبأنها تمثل غذاء معظم أهل السودان (12). أما (فإنسان مونتاي) فقد حدثنا حول عادات الطعام لدى أهل نيجيريا الشمالية حديثاً شيقاً ذكر فيه بأن العصيدة تعتبر لديهم الطبق المفضل. فيقول "ينتهي شهر رمضان بعيد الفطر فيتبادل الناس التمنيات المعهودة

بالعبارة التقليدية "كل عام وأنتم بخير" ويتجمعون ليحلقوا شعر رؤوسهم ثم يهيئون طبق (اللاخ) التقليدي وهو عبارة عن عصيدة من دقيق الذرة المخلوطة باللبن أو بزيت التمر<sup>(13)</sup>. ولعل كلمة (اللاخ) تعني هنا بالنسبة لنا عملية الخلط بين العصيدة أو كسرات الخبز والإدام، والتي تعني في كل الأحوال المزج بين شيئين - فلازلنا في السودان نصف هذه العملية (باللخ).

ولا نزال في سياحتنا مع الرحالة ابن بطوطة حول عادات الطعام في الإقليم السوداني، فقد ذكر أنه عندما وصل إلى بلاط السلطان (فربا سليمان) فقد قدم له لبن رائب في قرعة - كما قدم له مشروباً يسمى (الدقنو) بفتح الدال المهمل وسكون القاف.. ووصفه بأنه ماء من جريش الذرة مخلوط بعسل أو لبن وهم يشربونه عوضاً عن الماء، والدقنو إذا لم يكن مستعملاً في بعض أنحاء السودان وادي النيل بنفس الاسم خاصة في غربه، فإنه يوجد في العديد من أقاليم السودان بأسماء أخرى قريبة ومنها (المديدة) المصنوعة من عجينة الذرة والله أعلم. أما خلط (الدقنو) أو (المديدة) بالعسل فهو أمر مرغوب لدى أهل السودان خاصة لدى فقراء أهل مملكة سنار، الذين هم أول من وصلت إليهم عادات الشراب والطعام من منطقة شمال وغرب إفريقيا. وذلك من الوجهة التاريخية. فالعسل عندهم طعام محبوب كما جاء في مدح (عبد النور) الشاعر لشيخه أبو إدريس ابن الشيخ دفع الله العركي. فقد وصف زهده في الدنيا بأنه لا يشتاق للملذات:

من مأكول ومشروب العسول  
لمرضاة ربه سهر الليالي  
أحب الجوع واكتسب النحول<sup>(14)</sup>

ولعل من أرسخ الصور التي رسمها ابن بطوطة في الأذهان لتشابه عادات أهل الأقليم السوداني مواظبتهم على الصلوات وملازمتهم لها في

الجماعات، وضربهم أولادهم عليها فإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان إلى المسجد، لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام. لذلك فإن من عاداتهم أن يبعث كل إنسان غلامه بسجاده فيبسطها له بموضع يستحقه حتى يذهب إلى المسجد، ومن عاداتهم الحرص على ارتداء الثياب البيض عند الصلوات فقد ذكر ابن بطوطة أنه حضر في "مالي" عيدي الفطر والأضحى. فخرج الناس إلى المصلى وهم يهللون ويكبرون.. الله اكبر.. الله اكبر.. الله اكبر لا إله إلا الله والله أكبر" وعليهم الثياب البيض الحسان، إذ أنه قد ذكر بأن السودان لا يلبسون الطيلسان، عدا القاضي والخطيب والطيلسان هو اللباس الأسود، فقال وإذا لم يكن لأحدهم يوم الجمعة إلا خرقة بيضاء إلا وغسلها وحضر بها الصلاة (15). فالثياب البيض كانت من أحب ألوان الثياب لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين يأتيه الملك فهي من ألوان الخير والملائكة. والثياب السود من ألوان الشر والشياطين.

ومن عادات أهل السودان عنايتهم بحفظ القرآن العظيم وهم يجعلون أولادهم في القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه. فقال ابن بطوطة "دخلت على القاضي يوم العيد وأولاده مقيدون فقلت له: ألا تسرحهم؟ فقال لا أفعل حتى يحفظوا القرآن" وقال "مررت يوماً بشاب منهم حسن الصورة، عليه ثياب فاخرة وفي رجليه قيد ثقيل. فقلت لمن كان معي، ما فعل هذا؟ أقتل؟ فضحك مني وقال لي إنما قيد حتى يحفظ القرآن" (16). كذلك فإن هذه العادة ظلت بل وانتشرت في سائر أقاليم السودان ولا زالت تشاهد حتى يومنا هذا، خاصة في الخلاوي والزوايا وأماكن تحفيظ القرآن. ومن خلال قراءتنا ومشاهداتنا في العديد من دول الحزام السوداني ندرك اتصال وتشابه العادات والتقاليد الثقافية الدينية خاصة في نظم التعليم في الخلاوي والزوايا (المدارس القرآنية) إذ تحتفظ

جميع هذه الدول ومنذ قديم الزمان بنظام موحد من المناهج وطرق التدريس. ومنذ أن صارت الخلوة أو (الكتاب) هي نواة المدرسة التقليدية ثم المدرسة الحديثة. ولا زالت المدرسة الحديثة في دول مثل الجزائر وما جاورها ورغم تقدمها في نظم التعليم الحديث يطلق عليها اسم (المسيد) و "المسيد" في بلاد السودان الشرقي لا زال يعنى مدرسة تعليم القرآن فقط أو "الخلوة" بينما تحتفظ الخلوة في جميع هذه البلاد بما فيها بلاد غرب إفريقيا بنظام منهجي واحد وتقاليد موحدة وتشتمل هذه التقاليد على العلاقة ما بين الشيخ وتلاميذه والنهج الذي يتبعه الشيخ مع الطالب حتى حفظه للقرآن. ومن تلك التقاليد الدورات اليومية للقرآن منذ فجر اليوم وحتى العشاء واستخدام اللوح الخشبي من خشب الحراز والكتابة عليه بقلم (البوص) وعرضه على الشيخ فيما تسمى (بالعرضة) ثم محوه فالطالب الذي لا يجيد حفظ لوحه يتعرض للعقاب بطريقة يستخدم فيها الشيخ أداة العقاب وتسمى "الفلقة". أما الطالب الذي يصل إلى حفظ القرآن فإنه ينتهي برسم (الشرافة) على لوحه. بينما يمارس الطلاب خارج حلقة العلم نشاطات أخرى تتمثل في جلب الحطب من البلاد أو المزارع لإشعال نار القرآن أو لإعداد (بليلة) الأربعاء وهي عبارة عن ذرة تطبخ بالماء بما يجلبونه للشيخ من منازلهم أو مزارعهم. ولا تزال هذه التقاليد وغيرها باقية ومحفوظة على طول بلاد الإقليم السوداني وعرضها. ولعل مما ساعد على بقائها والاحتفاظ بها وتنقلها من إقليم إلى آخر، ظاهرة الهجرة بانتقال الشيوخ وطلاب العلم من مكان إلى آخر طلباً للمزيد من العلم، حيث يتنقل طالب العلم من قرية إلى أخرى بحثاً عن الراسخين في العلم للاستزادة من علمهم. وقد أفرزت هذه الظاهرة شخصية ما يسمى (بالمهاجري) في دول غرب إفريقيا، ذلك الشخص الذي لا يحمل جواز أو أوراق ثبوتية ولا يعرف حدوداً سياسية

للبلاد المتجاورة، بل يخرج مسافراً على قدميه مهاجراً يجتاز الحدود، وهو لا يحمل سوى إبريق ماء على يديه و لوح القرآن على ظهره وعندما يستوقفه حرس الحدود لا ينطق بسوي كلمة (مهاجري) دون أن يتوقف أو يلتفت إليهم، عابراً الحدود من نيجيريا إلى الكاميرون إلى تشاد وهكذا.. وبهذه الصورة تظل شخصية (المهاجري) كرمز من الرموز البليغة الدلالة على وحدة دول الحزام السوداني لعدم اعترافها (بالحدود السياسية) ومحاولة تأكيدها (للحدود الثقافية) المفتوحة التي تجمع بين هذه الدول وإن كان ذلك بصورة عفوية. ومع شخصية (المهاجري) انتقلت العادات واللهجات جنباً إلى جنب مع العلم من إقليم سوداني إلى آخر، بانتقالها من قرية إلى أخرى. وما شخصية (المهاجري) إلا جانباً ثقافياً شعبياً من ظاهرة الهجرات الكبرى التي انتظمت الإقليم والتي تحدثنا عنها في الفصل الأول.

ونود هنا أن نتوقف عند شخصية أخرى من شخصيات الحزام السوداني والتي تمثل بدورها علامة بارزة من معالم وحدة هذا الحزام. تلك هي شخصية القريو GRIOT والتي اتخذت صفة مشتركة وأسماء متعددة ومختلفة في بقية المناطق من الحزام. وظاهرة (القريو) GRIOT تنتشر في منطقة غرب إفريقيا وهي خليط من شخصيتي المؤرخ والمغنى. وكلمة (قريو) GRIOT هي لفظة فرنسية استخدمت للتعريف بالشخصية بينما اتخذت هذه الشخصية أسماء متقاربة في لفظها ومعناها في اللغات واللهجات الشعبية للمنطقة. ويطلق عليها بلغة الماندينغ (JELI) أو جيلي، وبلغة الولوف (JEWEL) أو (جويل)<sup>(17)</sup>. ولعل جميع هذه المترادفات والتي تحمل صفة وظيفة واحدة قد جاءت من التعبير العربي (جال) (يجول) فهو (جيلي) أو (جوالا) وتعني في النهاية (المغنى) الجوال أو التروبادور. ويتضح هنا جلياً أن أصل هذه الكلمة قد حملته معها القبائل العربية المتراجعة من الاندلس إلى

المغرب العربي ثم إلى غرب إفريقيا. بل أن هناك قبائلاً متجولة باسم (الجولان) أي الجواله. أما تحويل الكلمة من معنى (المغنى) الجوال إلى المادح الجوال فقد تمثلت في إطلاق لفظ (الجيلي) كما في لغة الماندينغ ذلك المادح الصوفي الذي يجول القرى ليمدح الرسول e منتقلاً من قرية إلى أخرى كما لدينا في قرى الجزيرة في السودان، والتي كانت مركزاً لحركة التصوف ومدح الرسول e والأولياء الصالحين والشيوخ. ولا زال يوجد في "باماكو" عاصمة دولة مالي حي خاص بهؤلاء يسمى (جيلي بوغو) أي "حي المادحين". وقبل أن نستطرد في وصف هذه الظاهرة يجدر بنا التوقف لكي نشير إلى قيمة الوحدة الثقافية للإقليم السوداني، بأننا نستطيع تفسير العديد من الاسماء والظواهر إذا ما عدنا إلى أصل ومنبع الثقافة. ففي دولة مالي نجد مثلاً أن أسم رئيسها هو (ألفا) وقد درجنا في السودان على تسمية رئيس الجماعة من التلاميذ (بالألفة) فندرك أصل هذه الكلمة والتي تعنى (الأول) أو ما يطلق عليه باللغة الفرنسية اسم Premiere أي الأول - والتي تطلق على الوزير الأول أو رئيس الوزراء. ولسنا في حاجة إلى إعادة أصل كلمة (ألفا) إلى اللغة اللاتينية كما تعنى، إذ أن أول حرف في اللغة العربية هو كذلك (الألف). وقد جاءت هذه الكلمة مرتبطة فيما يبدو بالتعليم الديني التقليدي في الخلاوي والكتاتيب، فإنه ومع مجيء الحكم التركي صرنا نستخدم كلمة (برنجي) وهي تعني كذلك الأول.

ومن جهة أخرى فإن انتشار ظاهرة أل (GRIOT) في الإقليم السوداني وصلت إلينا مع لفظة جويل (GEWEL) بلغة الولوف، فنجد أن لدينا من قبائل غرب السودان المتجولة في الإقليم قبيلة تدعى الجويلية منسوبة إلى نفس الصفة واللفظ. وهي قبائل عربية اختلطت بالثقافات والعادات الإفريقية تتنقل ما بين غرب السودان وجنوب ليبيا وشمال تشاد، فتمثل لدينا وحدة

هذه الأقاليم. وامتدت ظاهرة القريو (GRIOT) عبر الحزام السوداني حتى وصلت إلى الحبشة ويسمى هناك العزماري (ASMARI) ربما بالنسبة لإقليم أسمر الذي تركزت فيه الثقافة العربية الإسلامية الإفريقية وسط الثقافة المسيحية الإثيوبية.

لقد برزت ظاهرة (القريو) في الإقليم السوداني منذ زمن بعيد حيث ظهر (القريو) كمغنى للبلاط الملكي في مملكة غانا القديمة منذ أن وصلها المغاربة والبربر، وتمثل دوره في مدح السلطان أو الملك. فالقريو أو الجيلي أو مادح السلطان برز لأول مرة كمؤرخ حافظ لتاريخ الملوك والممالك وهو غالباً ما يرتبط ببلاط ملك أو سلطان معين أو إحدى العائلات النبيلة. ومما ساعد على انتشار هذه الظاهرة عدم وجود تاريخ مكتوب، فاصبح تراث الممالك والملوك يروى شفاهياً (ORAL) ومن أولئك الذين اشتهروا منذ فجر الحضارات القديمة الجيلي مامادو كوياتي (KOUYATE) وهو سليل أسرة من مادحي الملوك الذين تغنوا بأمجاد ملوك مالي منذ عهد (سوندياتا) أعظم ملوك مملكة مالي، بتقديم روايات وأشعار يستمدون منها العظات والعبر وبأن مستقبل الملوك إنما ينبع من ماضي أسلافهم. وقد حدثنا (ابن بطوطة) فيما بعد وهو يصف جلوس السلطان يوم العيد بعد الصلاة حيث يجلس على ما وصفه (البنبي) وهو نفسه "الكر"، أو "البنبر" الذي كان يجلس عليه سلاطين مملكة سنار. فيقول ابن بطوطة بأن الملك في مملكة مالي عندما يجلس على البنبي يأتيه هؤلاء المادحون لكي يعظونه ويقولون له بأن هذا البنبي الذي يجلس عليه جلس فوقه من الملوك فلان، وكان من أحسن أفعاله كذا وكذا فأفعل أنت من الخير ما يذكر بعدك. وقال: وأخبرت أن هذا الفعل لم يزل قديماً عندهم قبل الإسلام فاستمروا عليه. وعندما يجلس السلطان يأتي إليه من كان اسمه في ذلك الأوان من المادحين (الدوغا) أي المادح.. وله كرسي يجلس



عليه ويضرب آلة من قصب وتحتها (قريعات) جمع قرعة. ويغنى بشعر يمدح السلطان فيه ويذكر غزواته وأفعاله (18). ويذكر هذا المشهد بما وصفه ابن عمر التونسي لدى سلاطين دارفور عندما يجلسون أو يركبون فقال بأن لكل ملك غلمان حسان الصوت يسمون (كوركوا) يمدحون وهم يضربون على صفاير (من القصب) ويحمل أحدهم بيده قرعة خاوية البطن مستطيلة، أحد طرفيها غليظ والطرف الثاني رقيق ويجعلون فيها حصاء وعندما يهزونها فيسمع للحصى فيها صوت يفوق على أصوات العصافير وهم يغنون بمدح السلطان (19).

ومن هنا انتشرت ظاهرة استخدام القصب والقرع في الموسيقى السودانية الأولى ولا زال أهل السودان وادي النيل حتى وقت قريب يستخدمون إيقاعات القرع خاصة في مناسباتهم العظيمة عندما يموت أحد عظماء أو شيوخ القبيلة، بينما تستمر هذه العادة حتى يومنا هذا في العديد من أنحاء دول غرب إفريقيا. من جانب آخر استمرت ظاهرة المادح الناصح للملك عند ملوك دارفور، إذ أن من مهامه أن يكون ناصحاً بل مستشاراً للملك ومديراً لمراسمه ويطلق عليه في هذه الحالة (خشم الكلام) أي الناطق الرسمي وقد جاء ذلك في وصف ابن عمر التونسي لجلوس ملك الفور في الديوان أو (الفاشر) تحت ظل الشجرة والتي أخذت منها عاصمة دارفور (الفاشر) فيما بعد إسمها. ولا أدري ما هي العلاقة بين تعبير (خشم الكلام) والتعبير الفرنسي الذي لا زال مستخدماً حتى اليوم "Porte Parole" والذي يؤدي إلى نفس المعنى. فإن الإذاعات في دولة مثل تشاد لا زالت تستخدم في نشراتها العربية تعبير (خشم الكلام) ومع مرور الزمن نال وظيفة هؤلاء القريو التحوير وتحول من مادح أو ناصح للسلطان إلى شخص تهابه الملوك والناس، لما يتعرض إليه من نقد للملوك والسلاطين، وذلك عندما احتدمت

الصراعات بين السلاطين وتعددت ممالكهم فتكالبوا على الحكم وبذلك تبدل دور القريو GRIOT أو (الدوغا) تبعاً لذلك إثر اندثار الممالك الموحدة التي يحكمها سلطان واحد قوى فأصبح (الدوغا) يتاجرون بدورهم بأنهم لا يكتمون الحقيقة فإذا أحسن إليهم السلطان مدحوه وأثنوا عليه وأشاعوا الذكر بكرمه وإذا حرمهم ذموه وأشاعوا ذمه، فهم في ذلك كالشعراء من أعطاهم مدحوه ومن منعهم هجوه (20). وبذلك وبينما كان هذا (المادح) في السابق ملازم للبلاطات وحافظاً للدين والثقافة، تحول إلى مجرد متسول اجتماعي بل وانحصر دوره الاجتماعي والثقافي فيما بعد في المتعة الفنية الرخيصة من الغناء والرقص والمجون، فلم يعد حامل رسالة فأصبح الناس ينظرون إليه بأنه من طبقة اجتماعية وضيعة وهكذا تحول (الدوغا) في مملكة دارفور إلى طبقة أخرى ذكر ابن عمر التونسي أنها طبقة (الموحية) بلغة الفور وقد فسد دورهم تبعاً لفساد الحكم وابتعاد البلاطات السلطانية والمجتمع عن الدين فأصبح يوجد في ديوان كل سلطان منهم اثنان أو ثلاثة فإذا كان الملك في سفر أو قنص مشوا أمامه وكل منهم يغني ويرقص ويقول كلاماً عظيماً عن السلطان وإنهم إذا سمعوا أمراً فظيماً يقولونه في محله وينسبون الكلام لقائله حقيراً، كان أو جليلاً، وإذا أراد السلطان أن يفشى أمراً أو إعلان حكم أمر (الموحية) أن ينادي به نداءاً يسمعه الناس وقد وصف ابن عمر التونسي طائفة (الموحية) بأنهم من أفقر أهل دارفور إذ أن ليس لهم حرفة سوى السؤال (21).

ومن عجيب الأمر أن ذات الشيء قد حدث لمن يوصفون في إثيوبيا (بالدوما) ولعلها لفظة قريبة للفظه (الدوغا) فبعد أن كانت قوافل (الدوما) تجوب الاقليم كمغنيين جواله يتغنون بأمجاد الإمبراطورية التي تتكفل برعايتهم وحماية قوافلهم وبما تحمل أغانيهم من أوصاف روحية مقدسة،

فقد تحول دورهم وفسدت شخصياتهم فاتصفت بالسكّر والمجون والابتزاز بما جلب لهم إحتقار الناس عندما تحولت هذه الشخصية إلى دور الشحاذ والمتسول المتسكع. وكانت هذه الشخصية التي امتدت ظاهرتها من غرب الحزام السوداني إلى شرقه، قد اتخذت في السابق شكلاً دينياً في إطار الممارسات المسيحية في الحبشة وعرفت باسم (Debtera) وكانت تحظى باحترام المجتمع مثلها في ذلك مثل شخصية (القريو) أو (الجيلي) (22). ومثلما حافظت شخصية (الجيلي) في المجتمعات الإسلامية بدورها الروحي والذي يتمثل لدينا حتى الآن في السودان في دور (المادحين) الذين يلتزمون بمدح الرسول والأولياء ويجوبون القرى والأقاليم فإن العازماري (Asmari) والذي ارتبط هو الآخر في الأقاليم الإثيوبية بالمجتمعات الإسلامية لا زال يحظى باحترام الناس فيها.

وبما أن شخصية (القريو) بكافة أسمائه قد تحولت من دورها الثقافي والديني سواء في غرب الحزام أو شرقه واتخذت دوراً اجتماعياً وضيقاً يتمثل في الرقص والغناء والخلاعة والسكّر، والمجون، والابتزاز، والتسول وبما أنه كان لهؤلاء الريادة في مجال الغناء والفنون، فقد اتخذ الناس في المجتمعات الدينية المحافظة موقفاً سلبياً منهم، خاصة في مناطق غرب إفريقيا حيث لا زال الناس يصفون المغنيين بأنهم من طبقة اجتماعية وضيعة وانتقلت هذه النظرة بدورها إلى سودان وادي النيل عند بدء تحول الغناء من مدح الرسول والشيوخ إلى ما تعرف بالأغاني ذات الموضوعات الاجتماعية الأخرى كالغزل، وذلك في فترة ما بعد المهديّة فوصف هؤلاء المغنيون بالصعاليك أو (الصيّع) (بكسر الصاد وتشديد الياء) لخروجهم عن قوانين الحرج الاجتماعي فكلمة (صعلوك) تعني الخروج.. بينما تعني كلمة (صيّع).. التسكع والتسول. وهذا ما جعل الظروف مواتية للعناصر التي تعيش على

هامش الحياة القبلية والعشائرية والعائلية التقليدية أن تقود حركة الفن في ذلك التاريخ المبكر، بينما تبدلت النظرة إليهم اليوم مع التطور التاريخي والاجتماعي.

ولم تقتصر ظاهرة (القريو) أو الجيلي أو المادح في الزمان القديم على الرجال، فإن هناك من (القريو) نساء امتد دورهن من غناء الجواري ومدحهن للملوك والسلاطين والشيوخ في السودان القديم. وقد انتقلت هذه الظاهرة بدورها من ممالك غرب إفريقيا إلى المناطق الغربية المتاخمة لسودان وادي النيل قبل أن تنتقل إلى وسط السودان. وقد عرفنا ولا زال يعرفون (بالحكّامات) نسبة إلى دورهن الذي يتمثل هو الآخر في الحكم على أفعال الملوك والسلاطين ثم إلى الحكم بين الناس مع تطور المجتمعات. وفي بداية الأمر تمثل دور (الحكّامة) في المدح أو الذم دون الانتماء إلى ملك أو شيخ معين بل هي ومن خلال شعرها وغنائها تحكم لصالح هذا دون الآخر. ولذلك يتسابق الملوك والسلاطين والشيوخ لاجزال العطاء لها فتكسب من وراء ذلك. فهي (الفيصل) الذي يحكم برفع مكانة سلطان أو ملك وحق مكانة الآخر. وفي وسط السودان وادي النيل ظهرت (الحكّامات) بشكل آخر لم يرتبط بتقاليد المجتمعات الإفريقية النائية، والتي تأثرت بالتيارات التقليدية لدور المرأة في الغناء، إذ وجدت الحكّامة في وسط السودان مجتمعاً قد نشأ بعد القرن السادس عشر الميلادي على تقاليد دينية سياسية واجتماعية. ذلك المجتمع الذي تسوده الممالك والمشيوخ والعشائر الإسلامية حيث يتربع على عرشه سلطان أو شيخ فالتزم شعر المرأة وغنائها بمدح شيخها والتفاخر بمناقبه وسط صراع السلطة الزمنية والروحية الذي كان سائداً آنذاك. ومن ثم ومع تطور الأحداث التاريخية انتقل غناء المرأة إلى مدح الرجال في الحروب وهم يذودون عن القبيلة وبذلك انتقلت موضوعات مدحها من

الفضائل الدينية التقليدية التي يتمتع بها الشيخ أو الولي الصالح إلى مدح يتناول الفضائل الاجتماعية الأخرى كالشجاعة والإقدام. ومع احتدام الصراعات والحروب القبلية ظهر أول شكل من أشكال غناء المرأة في السودان وهو (المناحة) أو فن الرثاء، وبما ينطوى عليه من تسجيل للفضائل الاجتماعية المختلفة. فقد كان دور المرأة المغنية ينحصر في تشجيع الرجال على خوض الحرب ومدحهم في حالة الانتصار، ورثائهم عند الموت. ويذكر تاريخ هذا الفن الغنائي النسائي في السودان بأسماء مثل: مهيرة، شغبة، بت مسيمس، بنونة، بت المكاوي وأخريات كثيرات يضيق المجال عن ذكرهن. ومن ثم ومع التطور الاجتماعي والتاريخي فقد اقتحمت المرأة فنون الشعر والغناء تبعاً لهذا التطور في أشكال البنية الاجتماعية وبرزت علاقات ونشاطات اجتماعية مختلفة فاختلفت بذلك موضوعات أشعارهن وغنائهن. ومثلن مثل الرجال من المغنيين فقد قادت المتحركات من قيود الحرج الاجتماعي حركة الفن الغنائي خارج التركيبة القبلية والعشائرية التقليدية فانتشر فن الغناء بشكله الاجتماعي الواسع.

ومن ذلك ندرك بأن الفنون الغنائية في طول الحزام السوداني وعرضه قد مرت بمراحل متشابهة. بدأت ببلاطات الملوك في الممالك القديمة ثم امتزجت بالفضائل الدينية والأخلاقية مع انتشار الإسلام في سائر المنطقة بارتباطه بمدح الأولياء والشيوخ، ثم اتخذ شكله الاجتماعي العريض مع تداعي الممالك والإمبراطوريات وغلبة (السلطة الزمنية) على (السلطة الروحية). وكنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل الثالث (المزاج السوداني) وفي مستهل حديثنا عن ارتباط المناخ الطبيعي والجغرافي بعادات وتقاليده أهل السودان، إلى أن وحدة البيئة الحضرية والاجتماعية قد أفرزت ملامح مشتركة في العادات والتقاليد لأهل هذا الإقليم والذي وصفه ابن خلدون

بالإقليم الأول، وهي تبدو واضحة في العديد من مظاهر الممارسات الحياتية الاجتماعية. فقد أدت العوامل البيئية والحضارية المتشابهة والتي حددت مسارها معتقدات ومفاهيم فكرية وثقافية محددة إلى نشوء عادات وتقاليد اجتماعية على طول هذا الحزام. ومن هذه العادات والتقاليد التي استمرت حتى يومنا هذا لتؤكد الوحدة الاجتماعية لهذا الحزام، ما يرتبط أساساً بمراسيم المناسبات ذات البعد الوجداني مثل حالات الزواج والولادة والوفاة وغيرها. ومن هذه العادات مثلاً أن الفتاة في منطقة (موريتانيا) تخضع قبل الزواج لنظام تسمين صارم يستمر أشهراً تتناول خلاله عشرين لتراً من الحليب يومياً، وذلك بأن رجالهم شأنهم في ذلك شأن الرجال في المناطق السودانية الأخرى يفضلون المرأة الممتلئة الجسم. وذلك بأن المرأة كلما كانت أكثر سمناً تكون أكثر جمالاً. كما أن في ذلك إثباتاً لغنى وثراء أهلها. وكذلك الأمر بالنسبة للقبائل في منطقة (النيجر) حيث يجري تسمين الفتاة عن طريق عجينة الذرة (23). وكما هو الأمر في السودان وادي النيل وربما حتى يومنا هذا.

ولدى قبائل (الماندينغ) في منطقة السنغال وقبائل (التوكلور) أيضاً و كما هو الحال كذلك لدى قبائل (الهوسا) فإن الزواج الحقيقي هو من ابنه الخال أو ابنة العمة. ولعل ذلك يعود إلى النظام المتوارث في الحضارات الإفريقية القديمة المرتبط بعادة توريث ابن الأخت. سوى أن لدى قبائل (البيل) فالزواج يكون من بنات العم أو (زواج الداخل) كما هو العادة لدينا في السودان وادي النيل. ولعل ذلك يعود إلى ارتباط قبائل (البيل) بالتقاليد الإسلامية والعربية المحافظة ويعود الأمر في تقديرنا إلى أثر المذهب المالكي بموجب ما حدده (خليل بن اسحق) في مختصره في باب موانع الزواج. ويبدو دور (الأم) واضحاً لدى قبائل غرب إفريقيا في اختيار زوج المستقبل بالنسبة للفتاة. وقد

امتدت هذه التقاليد أيضاً إلى غرب السودان ففي غرب السودان تكثر الأغاني التي تخاطب فيها الفتاة أمها حول اختيارها لزوجها. تقول إحدى الفتيات:

"يا أمي أنتي يالحرير  
زوجتيني راجل الضراير"

بل وتمثل مثل هذه الأغاني معظم التراث الغنائي في غرب السودان. ومن عادات الزواج أيضاً لدى قبائل النيجر ومالي أن يدخل طالب الزواج بيت الفتاة وهو (مقل الفم) حتى يتكلم الأهل مبدئين موافقتهم فيحتفلون بإعلان الموافقة، حيث يدفع العريس هدية نسميها في السودان (فتح الخشم) أي (فتح الفم) ويراد بها هنا أن أي حديث يدلي به طالب الزواج قبل الموافقة، إنما يعتبر ضرباً من الغزل أو قلة الأدب (24). وبعد ذلك تبدأ مراسيم الزواج على الطريقة الإسلامية وحسب الأعراف السودانية المحلية، حيث يبدأ كل شيء بقراءة الفاتحة ويتم عقد الزواج في المسجد وبعد عقد الزواج يوزع جوز الكولا عند باب المسجد كتوزيع التمر في السودان وفي مناطق أخرى. ثم تقام الأفراح في اليوم التالي وتبدأ بوليمة العريس وهي المأدبة أو العزيمة أو العزومة أو (العروض) كما في بلاد المغرب العربي. وكل ذلك يتم وفقاً للمذهب المالكي الذي يقول بضرورة إحياء وليمة العرس بعد مضي يوم واحد على عقد القران (25).

أما حول عادات الولادة فإن ولادة الصبي تستقبل بحرارة أكثر من ولادة البنت. وكل طفل يولد بعد وفاة أحد أطفال العائلة يطلق عليه اسم شاذ يراد به طرد الأرواح الشريرة. وقد تحولت هذه العادة من المعتقدات الوثنية مع مجيء الإسلام فاصبح يطلق عليه ولنفس الغرض اسم أحد الأنبياء أو الرسل من الأولين، مثل آدم وعيسى وموسى كما جرت العادة في السودان الشرقي. أما في مناطق غرب إفريقيا فمع توالى الكوارث والمجاعات

والأمراض التي تتسبب في كثرة وفاة الأطفال فقد شاعت لديهم هذه الاسماء. ومن عادات قبائل (الولوف) في حالة ولادة بنت بعد وفاة عدد من الصبيان فيطلق عليها اسماً بما معناه (غير مرغوب فيها) <sup>(26)</sup>، وفي السودان الشرقي يطلقون أسماء مثل هذه. ومن التقاليد التي ورثها سكان الإقليم السوداني من الحضارات القديمة وروج لها المذهب المالكي بشكل من الاشكال عادة تعميد المولود في يومه السابع. هذا التعميد بمفهومه الإسلامي الوثني والمسيحي، انما يعود إلى أن الماء هو أصل الحياة ومنه خلق كل شيء. وقد التقت هذه العادة في هذه المنطقة الحضارية السودانية بالعادات النوبية والفرعونية القديمة، وبما أحدثته كما أشرنا في الفصل الأول من تأثير على منطقة غرب إفريقيا وهي عادة الذهاب بالمولود لتعميده بماء النيل مصدر الحياة. وهنا تكمن العلاقة ما بين الولادة والنيل إله الخصوبة. خصوبة الأرض التي يرويها ماء النيل وخصوبة المرأة التي يرويها ماء الرجل، ولاستمرارية الحياة يغسل وجه المولود بماء النيل في يومه السابع <sup>(27)</sup> بالتحديد وبما فيه من معنى للرقم (سبعة) المتكرر في القرآن الكريم، وتتبع ذلك عادات أخرى. ومنها تسمية المولود في يومه السابع مثله في ذلك الاحتفال بمرور سبعة أيام على مناسبة الزواج (السبوع) أو الوفاة مثلها في حالة الولادة أيضاً. كذلك يرتبط ذلك بعادة أخرى وهي أخذ الأم (الوالدة) إلى النهر بعد مرور أربعين يوماً بالإشارة إلى الرقم (أربعين) كما في تراث الثقافة الإسلامية. وفي كثير من مظاهر العادات الاجتماعية على طول هذا الإقليم الحضاري الواحد، كما أوضحنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، يبدو واضحاً ارتباط الثقافة الإسلامية بالثقافات التي سبقتها كاستمرار لها مع التعديل والذي يبرز تسامح الإسلام وتعايشه واحترامه للثقافات الإفريقية المحلية. ومن ومظاهر ذلك "عادة السيرة" أو زفة العرس



وتوجهها نحو النيل كاستمرار للعادة النوبية الفرعونية (عروس النيل ووفاء النيل) والسيرة كما أشرنا هي خروج زفة العرس إلى شاطئ النيل حيث يقوم العريس بقطع (جريد النخل) رمزاً للخضرة والتجدد والفأل بالرزق الحسن الذي يمنحه النيل كل عام. ولقد ارتبطت هذه الممارسة كالأسطورة بالرؤية الإبداعية الفنية لدى الشعراء في الثقافة السودانية وينفرد الشاعر (محمدي المهدي المجذوب) ببلورة هذه الرؤية بقوله وهو يصف موكب (السيرة).. مخاطباً أم العروس:

جئنا إليك اليوم حاملين  
جريد النخل فالأعلى اخضرار ورزقا

أما الشاعر (محمد المكي إبراهيم) الذي ينتمي إلى حركة شعرية سودانية تنتمي بدورها لهذا الحزام السوداني تدعى (الغابة والصحراء) تلك العبارة التي كان أول من أطلقها على الإقليم السوداني الشاعر السنغالي (سنغور)، فقد وصف موكب ثورة أكتوبر 1964م في السودان عندما خرج الناس حاملين جريد النخل فألا بعهد جديد، وصف ذلك المشهد وكأنه سيرة سودانية متجهة إلى شاطئ النيل يتقدمها الشهيد وهو العريس في ذلك العرس السوداني فقال:

باسمك الأخضر يا أكتوبر الأرض تغني  
الحقول اشتعلت قمحاً ووعداً وتمنى  
والقيود انسدت جدلة عرس في الأيدي

هي صورة ذلك الموكب الشعبي.. (موكب سيرة) تتجه نحو نيل متجدد بماء الحياة ليروي حقولا جديدة أمتلأت بالقمح والخير والنماء (وعداً وتمنى)، لذلك حملوا جريد النخل رمزاً وبشارة. وفي العرس تحولت قيود سجن العهد الماضي إلى جدلة عرس في أيدي العريس القادم (أكتوبر الأخضر).

ومع اندثار الرمز الوثني للنيل مع الحضارات القديمة. وزحف الحضارة الإسلامية على وجه الحياة. حل رمز الشيخ أو الولي الصالح في الثقافة السنارية كرمز للخير والبركة، مكان النيل كإله أو مصدر للخير، رغم أنه قد ظل في الوجدان المبدع. ومع ظهور المعتقدات الجديدة أخذت (السيرة) أو زفة العرس تتوجه إلى أماكن أو ضرائح هؤلاء الشيوخ بحثاً عن الفأل الحسن والبركة. وهكذا احتفظ غناء السيرة بالعادة القديمة:

عريسنا سار البحر

قطّع جرائد النخل

بينما انتقل إلى العادة الإسلامية الجديدة :

السيرة مرقت عصر

شالت الشيخ ود بدر

وهكذا احتفظت ثقافة هذا الحزام في وجدانها الشعبي بكل المقومات التي أسهمت في تكوينها. إنها ثقافة إقليم سوداني حضاري متفرد وواحد. وبالانتقال من مراسم الزواج والولادة نجد أن دول الحزام السوداني ترتبط بعادات أخرى خاصة بها، ومنها عادة ختان البنات، فالختان مكرمة كما جاء عند المالكية وقد حافظ أهل الحزام السوداني على هذه العادة منحازين إلى مذهب مالك، رغم عدم ورودها كنص صريح في القرآن. ونجد هذه العادة تعم جميع دول الحزام السوداني بينما لا تنتشر في الدول الإسلامية الأخرى مثل شمال إفريقيا ومصر (عدا صعيد مصر الذي هو جزء حضاري من منطقة الحزام السوداني) وتركيا وإيران وغيرها من الدول الإسلامية والعربية، وهذا لا يعني أن هذه العادة لم تكن موجودة في الجزيرة العربية. وفي ذات الوقت تنتشر هذه العادة في منطقة الحزام السوداني بما في ذلك الدول الإفريقية الإسلامية من الساحل إلى الساحل، من السنغال حتى إثيوبيا

والصومال وجيبوتي مروراً بالدول الأخرى مثل: موريتانيا، مالي، النيجر، بوركينا فاسو، تشاد والسودان. بل تمتد هذه العادة خارج إفريقيا لتصل دولاً إسلامية آسيوية تقع على خط عرض الحزام السوداني مثل إندونيسيا. وفي منطقة الحزام السوداني نجد أن القبائل الإفريقية المسلمة هي الأكثر تمسكاً بهذه العادة مثل قبائل "الماندينغ" و"التوكلور" وقبائل البيل بحيث أنه يمكننا القول بأنها أصبحت عادة سودانية تقليدية.

### السلم الموسيقي الخماسي

يعتبر السلم الموسيقي الخماسي من أبرز مظاهر الربط الوجداني بين أقاليم منطقة الحزام السوداني. ويسود هذا السلم الموسيقي (دو، ري، مي، فا، صول، لا، دو) الإقليم الجغرافي للحزام السوداني حيث ينتشر في مناطق تكاد تقع كلها في حزام أفقي واحد، يشمل جنوب كل من: المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، وصعيد مصر، والدول السودانية، السنغال موريتانيا، مالي، النيجر، بوركينا فاسو وتشاد وشمال كل من نيجيريا والكاميرون وشمال ووسط السودان حتى إثيوبيا والصومال وإريتريا وجيبوتي. بل وإذا احتكنا إليالمقاييس الجغرافية نجد أن هذا الحزام يقع ما بين خطى عرض (15) و(25) شمالاً بصفة عامة. أي الحزام الأفقي الممتد ما تحت خط (15) وفوق خط عرض (25) شمالاً. تلك المنطقة التي سبق لنا تعريفها في الفصول الأولى بالحزام السوداني من الساحل إلى الساحل. أو من السنغال إلى الحبشة. هي أرض ذات سمات مشتركة في الملامح من حيث السهول والهضاب والأودية والانهار والرمال والواحات.. هي أرض تمتد ما بين الغابة والصحراء.. ما بين التنوع والمحدودية. هي أرض متفردة الخصائص تقع ما بين السافنا الغنية (المتنوعة) والسافنا الفقيرة (المحدودة) ذلك أن ما توفره الطبيعة من: ماء، ونبات وحيوان، وصور، ومشاهد، وألوان، وحركة،

وإيقاع إنما ينعكس عفويا على موسيقي هذا الإقليم. وإلى جانب المعالم الجغرافية والبيئية فقد ارتبطت أجزاء هذه المنطقة بالوحدة الحضارية والتاريخية تأثيراً وتأثراً على مر العصور، بما جعل هذه الأرض حزاماً متحداً يحمل خصائصه الذاتية والمتفردة، ويحتفظ بهويته الثقافية المميزة. ومن مظاهر الثقافة الوجدانية الموسيقي. ومن هذه الموسيقي السلم الخماسي.

لقد اعتمد الأب الآن.ب. ما ريام (Alain B. Mariam) في محاولته لإعادة رسم الخارطة الثقافية في إفريقيا على الموسيقي، باعتبار أن الموسيقي هي من أكثر الفنون تحفظاً في حالة عملية التجديد، كما يرجع تحليل ذلك إلى أن الموسيقي تبرز أكثر وتتفاعل بصورة أكبر في التجمعات التي تقل فيها نسبة التعليم أكثر مما هي عليه في المجتمعات التي يعم فيها التعليم. فالموسيقي في هذه المجتمعات مجرد مجال للتسلية بينما تبرز في المجتمعات التي تم ذكرها أولاً في كافة ضروب العيش التي تنتهجها المجتمعات (27).

ويأتي الاعتماد على ظاهرة الموسيقي لتحديد هوية وترابط الإقليم الواحد لكون الموسيقي فن مجرد، لا يعتمد لغة محكية أو مكتوبة. فالموسيقي لغة قائمة بذاتها في الوقت الذي تقف فيه اللغات الأخرى حاجزاً بين الأقاليم المختلفة. فبينما نتحدث المجموعات المتنوعة داخل منطقة الحزام السوداني لغات مختلفة فإن لغة الموسيقي تجمع بينها كما سنرى. فاللغات المكتوبة والمحكية يطرأ عليها عنصر التغير التاريخي فهناك لغات اندثرت، كما أن هناك لغات تحورت وتبدلت بمرور الزمن وتبقى الموسيقي كلغة أقل عرضة للتحويل والتبديل، وكما أن عوامل التغيير والتحويل فيها بطيئة للغاية، فتظل الموسيقي كوعاء يحتفظ بالقيم الإنسانية الوجدانية لتؤكد على الطبيعة النفسية الموحدة، أو المزاج الواحد لجماعات مختلفة، كما يمثل ذلك السلم

الخماسي. وهناك العديد من علماء الموسيقى الذين يرفضون إرجاع النظام الخماسي في الموسيقى إلى منطقة جغرافية أو فترة زمنية معينة من خلال التأكيد على انتشار هذا النظام في مناطق متفرقة من العالم. أما بالنسبة لمنطقة الحزام السوداني فإننا نسجل إستثناءاً هاماً لهذه القاعدة العامة، ونبني قولنا على مدى كثافة العوامل التاريخية والحضارية والجغرافية وتأثيرها في ربط أقاليم هذا الحزام بهوية مشتركة أصبح النظام الخماسي أحد سماتها الوجدانية البارزة والتي تؤكد بدورها على وحدة الحزام.

لقد كتب من قبل علماء في الموسيقى مثل التونسي "صالح المهدي" كما يكتب اليوم الاستاذ (سعيد عزت) مؤكداً بقوله أنه يخطئ من يعتقد أن إفريقيا كلها تعتمد على السلم الخماسي، بينما أكد بأنه السلم الوحيد في بعض البلاد الإفريقية مثل السودان والحبشة، وأنه مستعمل كذلك وبصفة أساسية في وسط القارة خاصة في غرب إفريقيا<sup>(28)</sup>. ولقد فاتته في ذلك أن يحدد المنطقة من غرب إفريقيا عبر السودان إلى الحبشة، بأنها منطقة الحزام السوداني. لقد تم رصد وجود هذا النظام النغمي الخماسي من قبل علماء الموسيقى في قارتي إفريقيا وآسيا ولكنهم لم يفتنوا إلى حقيقة تواجده وتحركه في خط أفقي واحد، أو خط عرض واحد إذا جاز لنا قول ذلك، ففي إفريقيا لا نجد هذا النظام النغمي إلى الجنوب الإفريقي بكثرة ملحوظة، كما لا نجده في الشمال الإفريقي المتاخم لحوض البحر الأبيض المتوسط والمناطق المواجهة أو المنفتحة على تيارات الحضارات الأوربية. حتى في مصر فإننا نجد أثراً للسلم الخماسي فقط في منطقة (الجنوب) (الصعيد) باعتباره جزءاً أصيلاً من منطقة الحزام السوداني أو على الأقل متاخماً لها وشريك في حضاراتها القديمة، بينما لا نجده في شمال مصر، كذلك الأمر بالنسبة لدول المغرب العربي إذ يتواجد السلم الخماسي في المناطق الصحراوية المتاخمة

للمنطقة السودانية، بينما لا نجده في مناطق سواحل البحر الأبيض المتوسط، وفي هذا ما يؤكد لنا مرة أخرى تأثير هذا التطور النغمي بالعملية التاريخية والحضارية وما أحدثته على مر العصور في تلك المناطق. ولتأكيد البعد الحضاري للمسألة نجد أن هذا السلم النغمي الخماسي ينتشر في بلاد المغرب العربي في المناطق التي ظلت، ولا زالت تسود فيها التقاليد الثقافية (الامازيغية) أو البربرية، وهي بالتحديد المناطق التي تمتزج فيها تقاليدهم بالثقافة الإفريقية الإسلامية أي المنطقة السودانية. ويتواجد النظام الخماسي في ليبيا في أقصى الجنوب في منطقة الكفرة والتبستي المتاخمة لتشاد، ولدى قبائل زناتة المختلطة بالأصل الإفريقي. كما يتواجد لدى قبائل الطوارق "الرجال الزرق" خاصة في المنطقة السودانية كمنطقتي "غدامس" و"غات"، ويوجد أيضاً في مناطق (تاسيلي) و (الهقار الجنوبية) في الصحراء المتاخمة أيضاً للمنطقة السودانية. فقد كشف البحث الذي قام به الدكتور (مصطفى محمود) في واحة (غدامس) الواقعة في قلب الصحراء الليبية بالقرب من الحدود الجنوبية لكل من الجزائر وتونس (مناطق الجنوب المغربي)، بأن سكان الواحة يغنون أشعارهم بالربابة وبالسلم الخماسي تماماً مثل الموسيقى السودانية، الأمر الذي يدل على وجود موسيقي سودانية ذات طابع خماسي مميز وبخصوصيتها الإفريقية العربية والتي هي موسيقي الحزام السوداني (29). وتكمن حقيقة تواجد النظام النغمي الخماسي في المغرب الأقصى في المناطق التي تشكل فيها الثقافة الأمازيغية - البربرية كثافة هامة، إلا أن هذه الثقافة ظلت على مر العصور منغلقة على نفسها في الداخل ومحتمية بالجبال والصحراء بعيداً عن تأثيرات التيارات الحضارية الأخرى التي وفدت على مناطق الشمال، بينما نجد أن تأثير الموسيقى العربية المشرقية بما فيها مقامات الموسيقى

العربية الوافدة من الأندلس، قد أحدثت تأثيرها على السلالم الموسيقية في المناطق الشمالية المنفتحة على البحر الأبيض المتوسط، كما هو الحال في الموسيقى التونسية ذات الطابع السداسي والسباعي، وكما هو موجود في (الطبوع) (جمع طابع) كالطابع الاصفهاني والحجازي المشرقي. الأمر الذي لم يحدث في منطقة عربية مثل موريتانيا الواقعة إلى الجنوب بمحاذاة المناطق الإفريقية من الجنوب والغرب، فتميزت في موسيقاها بالنظام النغمي الخماسي. وبنفس الدرجة حول ذكر مناطق التماس العربي الإفريقي، نجد السلم الخماسي في موسيقى مجموعات (غيناوة) في جنوب المغرب (منطقة مراكش) وهي مجموعات ذات أصل سوداني - فكلمة غيناوة نفسها مستمدة من هذه الصفة، وهي صفة لمناطق وبلدان الجنوب الإفريقية مثل غينيا وغانا، وتعني بلاد (السود). وتنسب مجموعات غيناوة إلى سيدي (بلال) مؤسس الطريقة الغيناوية - ذات الطابع السوداني وأهازيجهم خليط من اللغة العربية واللغات الإفريقية المحلية (30).

لقد أثبتت الدراسات الحديثة في الموسيقى، أن السلم الخماسي لا يعتبر سلماً موسيقياً ناقصاً "سلم سباعي ناقص" كما ذهب إلى ذلك بعض علماء الموسيقى، وبأنه يستخدم للتعبير عن تقاليد موسيقية بدائية لم تنل حظها من التقدم والرقى، وأنه لا يمنح الإنسان كل الإمكانيات للتعبير عن أحاسيسه الموسيقية بسبب فقدانه خاصية (نصف البعد) المتوفر في السلم السباعي. بل على العكس تماماً فإن السلم الخماسي يمكن من خلاله للإنسان أن يعبر عن عواطفه وأحاسيسه بالجمال المتوفر حوله وبصورة متكاملة. إن الفرق الوحيد هو أن التعبير من خلال هذا السلم الموسيقي إنما يقوم في الأساس على اختلاف وخصوصية اللهجة والآذان الموسيقية والتقاليد الجمالية التي يتميز بها شعب عن شعب، ومجموعة عن أخرى، حسب تكوينها الثقافي والحضاري والاجتماعي (31).

أما إذا احتكما إلى مقياس (التقدم) أو (التخلف) فلا يمكن بحال من الأحوال أن تصف الموسيقى في المناطق الممتدة أفقياً من الحزام السوداني مثل اليابان وكوريا والهند والصين، مما سيجيء ذكره لاحقاً بأنها موسيقى متخلفة. بل يكمن المقياس قبل كل شيء في الخصوصية والأصالة بما يبرز الهوية الثقافية لكل مجتمع، وهذا ما قادنا إلى التأكيد بأن استخدام السلم الخماسي في منطقة الحزام السوداني إنما يدل من جديد على وحدة الهوية بين أقاليم هذا الحزام.

ومما يثبت هذه الخصوصية والأصالة استخدام آلة موسيقية واحدة ومشاركة في منطقة الحزام السوداني للتعبير عن الإحساس المشترك عن طريق السلم الخماسي مهما اختلفت تسميات هذه الآلة، حيث تلتقي جميع هذه التسميات حول آلة (الرباب) ذات الأوتار المحدودة أو المتعددة مثل آلة الطمبور والعود أو آلة "الكوري" المنتشرة في أنحاء غرب إفريقيا، فإن جماعات "غيناوة" مثلاً يستخدمون آلة (القنبري) وهي عبارة عن عود صغير ذي ثلاثة أوتار مثلاً تستخدم في موريتانيا آلة (التدنبيت) الخاصة بالرجال وآلة (الأردن) وهي (الهارب) الذي تستخدمه النساء، ومما يدل على وحدة هذه الآلة الموسيقية في الحزام السوداني ما ذهب إليه علماء الموسيقى الحديثة من تصنيفها في عبارة واحدة هي Harp-Lute فوصفت أنغامها "بالنغمة الزرقاء أو السوداء" Blue Note والتي خرجت منها ما تسمى اليوم بموسيقى (البلوز) Blues التي حملها الأفارقة معهم من غرب إفريقيا إلى القارة الأمريكية كأساس للموسيقى الأمريكية الحديثة. وهذا يؤكد من جديد على إمكانيات آلة (الرباب) بأشكالها المختلفة في التعبير عن الإحساس الجماعي بما حول الإنسان من خصائص اجتماعية ومقاييس جمالية، وفي ضوء ارتباط هذه الآلة من خلال التعبير بواسطة السلم الخماسي عن التقاليد الجمالية المتشابهة لهذه الشعوب.



وبالرجوع إلى آلة (الطمبور) الاصل لآلة (الرباب) يتأكد لنا اليوم أن لكل شعب (طمبور) للحد الذي يذهب فيه الأوروبيون لتسمية الموسيقى الإفريقية بصفة عامة وموسيقى غرب إفريقيا السودانية بصفة خاصة بالطمبور (Tambour) وظلت هذه الآلة تلعب دورها عبر التاريخ في الحفاظ على وجدان هذه الشعوب السودانية من خلال حفاظها في التعبير الموسيقي على السلم الخماسي، وتلك إذن خصوصية حضارية ترتبط بالهوية الثقافية في المكان الأول.

أما إذا أردنا من جديد إثارة قضية ارتباط الآلة بالسلم الخماسي، وعلاقة ذلك بالتطور التاريخي النغمي للشعوب نجد أن آلة الطمبور وهي الشكل الأول لآلة الرباب قد ظهرت وسادت منذ العهد النوبي والفرعوني كآلة تعبر عن النظام النغمي الخماسي. وفي تقديرنا أن ظهور هذه الآلة لم يرتبط أساساً بتأثر الثقافة النوبية السودانية بالثقافة الفرعونية المصرية، وبالتحديد في الفترة التي هزم فيها الفراعنة النوبة وفرضوا عليهم ثقافتهم. بقدر ما أن ظهور هذه الآلة قد جاء بفعل التأثير والتأثر الذي كان قائماً في الفترة التي أتحدت فيها الحضارتان في حضارة واحدة "Upper And Lower Nile"، فإذا لم تكن هذه الآلة قد ظهرت في الفترة التي سادت فيها حضارة كوش الحضارة الفرعونية، فعلى الأقل جاء ظهورها في الفترة التالية التي قام خلالها ملوك مصر من ذوى الاصل السوداني وملوك النوبة بمحاولات توحيد شطري وادي النيل باعتبارها منطقة حضارية واحدة. وهذا ما حدا بنا للقول بأن صعيد مصر يظل وبكل تفاعلاته التاريخية والحضارية كجزء من منطقة الحزام السوداني. وخير دليل على ما ذهبنا إليه أنه وفي الفترة التي هزم فيها الفراعنة النوبة بين عامي 1600-1000 ق.م فإن هذه الحضارة النوبية قد انكششت إلى داخل المنطقة السودانية عائدة إلى الجنوب حيث بدأت

بتأسيس ثقافتها السودانية الخاصة وقد بدأت مظاهر هذه الثقافة لاحقاً عند قيام المملكة المروية في عام 350 ق.م وبرزت في عبادة الشمس والأسد (أباد اماك) وظهور اللغة المروية بدلا عن الهيروغلوقية المصرية وصهر وصناعة الحديد ومن بين الأدوات الثقافية ظهرت صورة الربابة أو (الطمبور) مرسومة على معابد الحضارة المروية إلى جانب صور الفيل. فقد جاء الاحتفاظ بآلة الطمبور كجزء من تبني ثقافة سودانية أصيلة. ومنذ عام 1600 ق.م. بدأت الحضارة المصرية في الانفتاح على تيارات حضارية وثقافية وفدت إليها من الشمال ومن آسيا (الحضارة القوقازية) وكان من نتيجة ذلك أن بدأت الموسيقى المصرية الفرعونية في الانتقال تدريجياً إلى السلم السباعي، بينما احتفظ المكان السوداني بالسلم الخماسي وبآلة الطمبور التي تعبر عنه منذ ذلك الوقت. فإن تلاشي آلة الطمبور من مصر الفرعونية تدريجياً إنما يؤكد من جديد على أصلها السوداني الذي عادت إليه وظلت فيه حتى يومنا هذا.

ومنذ ذلك الوقت فقد بدأ تشكيل النظام الصوتي الخماسي في الموسيقى السودانية (الصوت البشري زائداً الآلة الموسيقية الملازمة له) وذلك كجزء من نظام نغمي سوداني إفريقي خاص. وهذا يعنى كذلك أن ما حدث من تطور نغمي بإضافة صوتين للسلم الخماسي ليصبح سباعياً كما حدث بالنسبة لمصر، لا علاقة له بالتطور أو التقدم أو الرقي الإنساني، بل أن العلاقة تكمن في تأثر الحس الموسيقي بالتيارات الحضارية والثقافية التي انفتح عليها، فأحدثت تأثيرها فيه، بينما ظلت المنطقة السودانية البعيدة عن هذه التأثيرات تحتفظ بلونيتها الموسيقية الخاصة. وعندما وفدت مقامات الموسيقى العربية إلى المكان السوداني اندمجت هي الأخرى في النظام الموسيقي السوداني الإفريقي في شكله الأول الذي تشكل به، ولتشكل من

جديد لونية موسيقية خاصة هي ما تعرف اليوم بالموسيقى السودانية، ورغم احتفاظ هذه الموسيقى بلونيتها الخاصة فإن (الثنائية) التي نجمت عن هذا الاندماج قد أفرزت ما يمكن وصفه بالمشكل أو المأزق الذي دخلت فيه الموسيقى السودانية. آخذين في الاعتبار أن الموسيقى العربية وإبان عصورها الذهبية في القرون الوسطى، لم تنتقل إلى المكان السوداني لتحث أثرها بنفس الكثافة التي انتقلت بها إلى مصر، كبوابة مفتوحة على تيارات هذه الموسيقى العربية الوافدة، حيث وجدت أن الحضارة المصرية قد أصبحت مؤهلة لاستيعاب اللونية الشرقية أو الآسيوية التي بدأت في الوفود إليها تدريجياً منذ عصور موغلة في القدم.

أما وعندما وفدت هذه الموسيقى العربية على المكان السوداني فقد دخلت مع التراث الموسيقي المحلي في حوار طويل، وفي منطقة ظلت منكفئة على ثقافة سودانية إفريقية، ولذلك فإن عوامل التفاعل والتأثير قد حدثت بموجب عامل مساعد (Catalyst) هو الوتر الصوفي والذي يربط بين الثقافة العربية الإسلامية والذهنية الإفريقية المحلية كما يتبدى ذلك في ممارسة العبادة عن طريق ظاهرة (الكرير) في ذكر الله، ويمارس هذا (الذكر) من خلال آلات موسيقية إيقاعية هي (الطبل الإفريقي) وهو (النوبة) العربية وهو اسم الإيقاع في بلاد المغرب العربي. والذكر هو وسيط آخر ما بين ممارسة العبادة والصلاة عن طريق لغة الكلام، وممارسة العبادة عند الأفارقة عن طريق الرقص الإفريقي، وذلك للوصول إلى غاية واحدة (وسيلتها) ممارسة الرياضة الروحية وهدفها الوصول إلى الذات العليا. فقد حكى لنا ابن عمر التونسي أن أعاجم الفور يقفون في الذكر في صفين وكل رجل منهم خلفه صبية ينشدون وهم يذكرون وذكروهم "كرير".

كرو كرو يي  
صح لنج كوى جنة  
صح لنيج جنة<sup>(32)</sup>

"وصح لنج جنة" معناه (نعم صحيح ندخل الجنة) فهي معان إسلامية عربية مختلطة باللهجات السودانية الإفريقية. ولا تزال مثل هذه المفردات عالقة بحلقات الذكر الصوفي حتى يومنا هذا كقيمة موسيقية روحية أصيلة تتفجر من وجدان "يتغنى بلسان ويصلي بلسان"، ولا يمكن بذلك الاستهانة بحال من الأحوال بهذه القيم النظامية الموسيقية حيث أنها أسهمت مع التطور التاريخي في تشكيل ملامح الأغاني السودانية الأولى. ومع ظاهرة المدح الصوفي نتوقف عند ملاحظة امتداد السلم الخماسي داخل إقليم الحزام السوداني في خط أفقي واحد ما بين المحيط الأطلسي حتى البحر الأحمر، فنلاحظ أن هذا الخط الأفقي إنما يمتد أفقياً خارج الحزام.. إلى الشرق وبالتحديد على طول الشريط الأفقي الذي كان يسمى بطريق الهند أو طريق الشرق التجاري والذي يعكس عملية التأثير والتأثر التي كانت قائمة في الحضارات القديمة ما بين منطقة غرب إفريقيا مروراً بوسط السودان منذ (الحضارة المروية)، وعبر المحيط الهندي منذ الحضارة الأكسومية، فيما بعد وصولاً إلى شرق آسيا والشرق الأقصى. ونرصد امتداد السلم الخماسي من شواطئ الحبشة والمناطق المتاخمة لها في حضرموت وخليج عمان ومنطقة الخليج إلى الهند والصين وكوريا وأفغانستان وبعض أجزاء الاتحاد السوفيتي "مناطق الجمهوريات الإسلامية" مثل أوزبكستان وما جاورها حتى الصين واليابان. فقد كشف لنا الباحث (عبد العزيز بن عبد الجليل) أن بعض الملامح التي تمت بصلات وثيقة إلى موسيقى الشرق الأقصى ماثلة في البيئة المقامية لموسيقى (سوس) بالمغرب وموسيقى جزيرتي (قرقنة

وجربة) بتونس، مع تواجد ذات المقام الخماسي في كل من بلاد اليمن والحبشة والسودان (33). وفي سبيل استكشاف كنه ذلك نعود أيضاً إلى ما ذكره الباحث الموسيقي الدكتور (الفتح الطاهر) أنه وعند ذكر السلم الخماسي لابد من توجيه الاهتمام إلى الصين القديمة وتاريخها الموسيقي، حيث أن السلم الخماسي لازال يوصف لدى علماء الموسيقى بالتدرج النغمي الصيني (34).

فإن قارة آسيا كما يثبت ذلك علماء الموسيقى لازالت غنية بالموسيقى التي تعتمد على السلم الخماسي حيث تعتبر الصين من أقدم الحضارات التي اعتمدت هذا السلم والتي أخذ عنها اليابانيون ومن حيث التقارب القائم في الأذن الموسيقية بين الشعبين، وإحساسهما المشترك تجاه النغم الخماسي، والذي يؤدي بالآلات موسيقية ذات وترين أشبه بالربابة المنتشرة في منطقة الحزام السوداني، والتي سبق ذكرها وتوصيفها، ومن بينها آلة العود ولعل في ذلك ما يوفر الإجابة على التساؤلات التي يثيرها البعض حول تجاوب اليابانيين مع موسيقى عازف العود السوداني والنوبي الأصل (حمزة علاء الدين). ذلك الانجذاب الذي أدى به إلى الاستقرار في اليابان وهو ينقل النغم الخماسي من منطقة (النوبة) قلب الحزام السوداني إلى الشرق الأقصى. كما أن في ذلك ما يفسر سر الارتباط النغمي الذي يجعل الإنسان السوداني ينجذب إلى الموسيقى الإثيوبية والموسيقى الهندية. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يفسر لنا لماذا ينجذب الكوريون مثلاً إلى نغمة موسيقية (سودانية إثيوبية) ورغم حاجز الكلمة، بينما تنتشر الموسيقى السودانية على كامل امتداد منطقة غرب إفريقيا. ويعتبر النظام النغمي الخماسي من أقدم الانظمة الصوتية، بل هو أقدمها على الإطلاق. وبينما أن الحضارة الصينية تعتبر من أقدم الحضارات في العالم فلا شك أن حضارة وادي النيل تعتبر هي الأخرى

من اقدم الحضارات. وهذا ما يكشف لنا أن النظام الصوتي الخماسي قد انتقل مع الحضارات القديمة خاصة وأن هذه الحضارات كانت تنتقل كما هو معروف في خط أفقي (شرقاً وغرباً) و (غرباً وشرقاً) وذلك نسبة لصعوبة انتقال هذه الحضارات في العصور القديمة شمالاً وجنوباً. ومن هنا نرجح أن يكون السلم الخماسي قد انتقل مع عمليات التبادل الثقافي والتجاري الأولى، شأنه في ذلك شأن الظواهر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية الأخرى. فقد رصد المؤرخون هجرات المجموعات البشرية على هذا الخط الأفقي، وهم يحملون معهم أدواتهم الثقافية المختلفة. وبعيداً عن نقص الحقائق حول إدعاء معظم المجموعات البشرية والقبائل في منطقة غرب إفريقيا بأن أصلها يعود إلى المجموعات البشرية التي جاءت من أقصى الشرق، فإن هناك دلائل تتمثل في ثمة اسقاطات خاصة حول الأثر الهندي في ثقافات وعادات هذه الشعوب، ومن ذلك ما أرتبط بتجارة الأقمشة مثل (الساري الهندي) أو (الثوب السوداني) المنتشر في كل أنحاء الحزام السوداني إلى جانب العادات والتقاليد المتبعة في المناسبات الاجتماعية ذات الطبيعة الوجدانية، ومنها المراسيم المتبعة في مناسبات الزواج. الحناء. البخور القرمصي، ويتساءل البعض عن العلاقة بين الثوب الذي ترتديه المرأة الموريتانية وذلك الذي ترتديه المرأة الهندية وحركة تحريك الايدي والأرجل في الرقص الموريتاني والرقص الهندي. ويجزم أبناء شرق السودان من قبائل (الحنقة) والمجموعات القبلية الأخرى، في المنطقة أن أجدادهم كانوا يشابهون في زيهم زي رجال القبائل الأفغانية.. (الصديري) (الثوب)، (النعال) أو (المداس) إلى جانب (ثوب البنغالي) الذي ترتديه المرأة في شرق السودان حتى يومنا هذا.. ويؤكد بعض علماء الانتروبولوجية أن (العنقريب) أو السرير الخشبي السوداني وأصل الكلمة بجاوي أو هندوي

قد جاء من بلاد الأفغان، ولا زال يحمل به الموتى وبنفس الطريقة. تلك هي إذن بعض مظاهر الأدوات الثقافية والحضارية التي انتقلت في خط أفقي مع انتقال الحضارات عبر المحيط الهندي والتي نرجح مرة أخرى أن يكون السلم الخماسي واحداً منها. وما بين الشرق والغرب، وفي منطقتي البحر الأحمر والمحيط الهندي ظلت منطقة خليج عمان وسواحل الخليج العربي بصفة خاصة كمنطقة ربط حضاري بين الحضارتين. حيث كانت السفن تمرر الخليج العربي وبحر الهند لتحمل البضائع وعلى ظهرها النازحون والمهاجرون من إفريقيا، ومن بينهم أهل غرب إفريقيا الذين يتكدسون على السواحل الإفريقية الشرقية في طريقهم للحج. وتنطلق هذه السفن من موانئ الصومال والحبشة والسودان مثل عدول وزيلع وعيذاب ومصوع وسواكن. وقد أدى استقرار أعداد منهم على موانئ الخليج إلى انتشار الغناء والموسيقى الدينية لعدد من البلدان الإفريقية، حيث مارس هؤلاء المواطنون الأفارقة طقوسهم الدينية عن طريق الغناء بمصاحبة الآلات الموسيقية الإفريقية القائمة على السلم الخماسي. ولعل في هذا ما يفسر ارتباط الأغاني والموسيقى الخليجية بالسلم الخماسي<sup>(35)</sup>. وقد تم ذلك بنفس الطريقة التي نقل بها الأفارقة من (غرب إفريقيا) أهاليهم الدينية على السلم الخماسي إلى القارة الأمريكية. إن في كل ذلك ما يزيد قناعتنا بأن انتقال السلم الخماسي في خط أفقي شرقاً وغرباً سواء داخل الحزام السوداني أو على امتداد ما بين الحزام الإفريقي والشرق الأقصى، كان بفعل الهجرات وعمليات التبادل الإنساني في أشكالها المختلفة. أما السودان الذي يمثل وسطاً ما بين الحضارتين في الشرق والغرب، فقد رصد في موسيقاه وأغانيه هذا الوعي بالتحرك الأفقي لهذا الحزام الحضاري وإن كان ذلك قد تم بصورة عفوية. فإذا كان الشاعر (يوسف مصطفى التني) قد حدد الإقليم

السوداني بقوله:

"من (حقوق الريف) لى (بلودها) أو (سدودها)  
البلاد معـروفات حدودها"

فإنه قد تحدث عن حدود السودان بالتحرك الرأسي شمالاً وجنوباً، أي من صعيد مصر إلى منطقة السدود في الجنوب. أما إذا قال من حقوق الريف لى (بلودها)، فإن (البلود) هنا أو البلاد تعنى (الغرب) فيكون قد حدد الإقليم السوداني من (صعيد مصر) الذي هو كما أشرنا من قبل جزء من الحزام السوداني إلى اتجاه الغرب، "غرب السودان" أو "غرب إفريقيا".

أما شاعر الأمة السودانية (خليل فرح) فقد حدد هذا الإقليم السوداني بقوله :

من (برنو) "للريف" أب علال  
فرسان خلاء وأولاد حلال  
نتلاقى كلنا بالزلال  
في حضنك أولادك حلال

أي أنه قد حدد تحرك الإقليم السوداني من (برنو) في غرب إفريقيا إلى (الريف) ريف مصر أو صعيد مصر مرة أخرى. والزلال هو النيل مركز التقاء الحضارة الواحدة. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن (خليل فرح) ذلك الشاعر النوبي القادم من قلب حضارة الحزام السوداني قد أضاف قوله في هذه القصيدة :

قول للسلف حلفاً حلال  
نتلاقى في (جنة بلال)

فوصف مركز التقاء حضارة الحزام السوداني بأنها (جنة بلال) وبلال هو ذلك النوبي الإفريقي المسلم وتلك هي صفة الحزام السوداني. كما لا تفوتنا مناجاته (للسلف) أو الأجداد في إشارة واضحة للحضارة السودانية



النوبية القديمة وكأنه يتحدث هنا عن وعد بتوحيد شعوب المنطقة داخل هذا الحزام ذلك عندما اشار إلى هذا الوعد في قوله (نتلاقي).

أما الشاعر (تلودي) فقد كان أكثر وضوحاً في تحديده للتحرك الأفقي للإقليم السوداني في قوله وهو يناجي السودان.. (سوداني) :

الأغلى شىء عندي  
من (برنو) (للهند)

أي أنه قد حدد امتداد الإقليم السوداني أفقياً من (برنو) إلى (الهند) في الشرق تلك الحقيقة التي وقفنا عندها طويلاً. فإذا كانت تلك عنده هي حدود الحزام السوداني، فتلك هي أيضاً حدود (السلم الخماسي). وإلى جانب الموسيقي، فإن منطقة الحزام السوداني ترتبط بالإيقاعات الموسيقية المتشابهة والتي تحمل في معظم الأحيان أسماء واحدة. وأكثرها شهرة إيقاع (التام تام) كما يطلق عليه في شمال غرب إفريقيا (التم تم) كما يطلق عليه في شرقها. ويمتد هذا الإيقاع من شمال غرب إفريقيا عبر البلاد السودانية إلى الحبشة حتى يصل إلى الهند. كما أن هناك إيقاعات تحمل النغمة العربية الإفريقية وتحمل نفس الاسم مثل : إيقاع (الجرار) أو (الجراري) وإيقاع (المردوم) والذي يحور ليسمى في بعض أنحاء شمال غرب إفريقيا (بالمردوع). أما إيقاع (النوبة) الذي انتقل من المغرب العربي إلى مناطق غرب إفريقيا حتى وصل السودان، فهو يعنى في حد ذاته (الإيقاع) وقد اكتسب ثراءه وتنوعه النغمي بما أضاف إليه إيقاع الطبل الإفريقي من تنوع الإيقاع حرارة وسرعة. وبما قد انتقل عبر الإقليم مع الإيقاعات الصوفية فقد أصبحت لكل طريقة صوفية في الإقليم الذي ارتبطت به (نوبتها) الخاصة. ولذلك فإن الموسيقيين في بلاد المغرب العربي وبالتحديد في غناء الموشحات يحددون صفة ومقامات الموسيقي بالنوبة. وظلت (النوبة) في رحلتها عبر

الإقليم السوداني تمثل ذلك التمازج الوجداني بين الموروث الوثني الإفريقي والموروث الصوفي الإسلامي. وتكمن العلاقة هنا في أن الطبل الإفريقي كان يعتبر في الحضارات الإفريقية القديمة وسيلة من وسائل العبادة، وأن نغماته المحددة تستدعي أرواح الأجداد والآلهة داخل المناخ الروحي، فانتقل ذلك إلى النوبة، بأن النغمات المحددة لكل طريقة صوفية، إنما تستدعي هي الأخرى الذات العليا - ومن هنا تختلف الضربات الإيقاعية لكل طريقة صوفية عن الأخرى / القادرية، التيجانية، الشاذلية وذلك من حيث التنوع النغمي وسرعة وحرارة الإيقاع حتى نصل إلى (نوبة) طريقة مثل الطريقة (البرهانية) مثلاً والتي ترعرعت في وسط شرقي حيث نجد أن إيقاعاتهم تتميز بنغم شرقي بطيء يعتمد على إيقاعات الدف العربي الشرقي كما أن أهازيجهم أقرب إلى موسيقى النغمة السباعية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى إيقاعات وأهازيج الطريقة (الختمية) المرتبطة بالشرق وبالحجاز. ويدرك المرء حينئذ وبالأذن المجردة الفرق بين إيقاعات طريقة مثل القادرية والتجانية التي نشأت في المغرب الإفريقي وإيقاعات الطريقة (الختمية) التي نشأت في الشرق.. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فإن أهازيج الطريقة (الختمية) مثلاً تتميز بوضوح بعنصر اللغة العربية، بينما تتميز أهازيج الطريقة القادرية أو التجانية بعنصر (الكريير) أو اللغة المختلطة ما بين العربية واللهجات الإفريقية التي يمثلها (الكريير). وحيث يمثل (الكريير) في إيقاع النوبة لغة الموسيقى الإفريقية المدفونة في الوجدان، تلك اللغة التي انتقلت هي أيضاً مع ما يسمى بالنغمة الزرقاء أو (البلوز) (Blues) مع الأفارقة إلى القارة الأمريكية. ولا يزال أثرها موجوداً في موسيقى الكاليبسو (Calypso) الروحية في جزر الكاريبي مثلما نجد أثراً للغات الإفريقية القديمة في أغاني (الريغي) والتي تتميز كذلك بالبعد الروحي أو الديني، وحيث يسقط الراقص في موسيقى

الكاليسو Calypso أو الريغي في مرحلة من مراحل الذروة مغشياً عليه بنفس الطريقة التي يسقط فيها الذاكر أو (المجذوب) مغشياً عليه عندما يصل به الإيقاع إلى ذروة روحية يكون قد وصل فيها إلى الذات العليا. وهنا تتفجر اللغة الإفريقية القديمة من لسانه أو (الرطانة) وبنفس الصورة التي تتفجر بها (الترجمة) عندما يهذى المجذوب بلغة غير مفهومة هي لغة الوجدان القديم. ومن هنا فإن إطلاق صفة (الترجمة) على هذه اللغة، إنما يدل مرة أخرى على أنها لغة ثانية غير عربية. فإن التغني بهذه اللغة إنما تعني لدى الصوفي أنه قد تحرر من قيود هذه الدنيا الفانية وعاد إلى عالم آخر له لغته الخاصة، بينما تعنى عند إنسان الشتات (Diaspora) في الدنيا الجديدة أنه قد تحرر هو الآخر من قيود الذل والعبودية وعاد إلى وطنه القديم في إفريقيا. فهو يتغنى إذن بلسانه الأم. إنها الصورة ذاتها التي رسمها الشاعر محمد المهدي المجذوب في لوحته الرائعة (المولد):

والمقدم  
يتغنى يرفع الصوت عليا..  
وتقدم..  
يقرع الطبل الحميا..  
ورمى الذكر وزمزم..  
وانحنت حلقاته حين أنحنى..  
واستقامت و هوت..  
والطبل نار تتضرم  
وتصدى ولد الشيخ وترجم..  
حيث للقطب حضور..  
"وتداعى وتهدم" ..

أما الموشح فقد وصل إلى السودان في شكل التواشيح العربية وأتخذ مكانه أول مرة في التواشيح الدينية (المدائح) باعتبار أن المحتوى الصوفي

والديني هو الوعاء الذي جاء فيها الموشح مع العلماء المغاربة من أنحاء المغرب العربي والأندلس. لذلك فإن الإطار الوحيد الذي ظل يدور فيه فن التواشيح في الموسيقى السودانية قد تمثل في الأذكار والمدائح الصوفية بما تحمل من مقامات عربية واضحة تختلف في بعضها عن تلك التي تسود الموسيقى السودانية ذات السلم الخماسي، وباعتبار أن هذه الأهازيج قد وفدت مع طرق صوفية من المغرب العربي، نشأت في مدن مثل فاس وتلمسان وبعض المدن في الشمال الإفريقي. كما أن العلماء الذين وفدوا بها لم يجيء معظمهم من المغرب مباشرة بل جاء بعضهم من الأزهر في مصر. وفي ذلك إجابة عن التساؤل القائم حول عدم تجاوب الآذن الموسيقية السودانية مع الموشحات كما هو الحال في بقية الدول العربية. وقد انتقلت مقامات الموشحات بصورة بطيئة وتدرجية غير واضحة من أهازيج المدائح إلى أغنية الحقيبة وفي اللحظة التاريخية التي كانت فيها أغنية الحقيبة تمثل النقلة التاريخية من التواشيح الدينية إلى فن الغناء في شكله الأول.

وفي ذكر الموسيقى بالمقامات العربية داخل منطقة الحزام السوداني نعود إلى ماسبقت الإشارة إليه من وجود المقامات السودانية الخماسية في مناطق الواحات في تونس وليبيا والجزائر ولقد شهدت بنفسها في واحة (ورقلة) بجنوب الجزائر لونية تلك الأغاني عندما استمعت إلى مغنى يؤدي ما يشبه أغاني الحقيبة في السودان ويقول مطلع الأغنية :

#### يابنية العرجون

فإن هذا المطلع يشابه مطالع أغاني الحقيبة من حيث استعمال حرف النداء مقروناً بالمضاف والمضاف إليه و استخدام التصغير من أجل التمليح كما في كلمة (بنية) وتشبيه المرأة بعرجون النخل كمقياس للجمال. وهذا من

ناحية الكلمات. أما من ناحية الموسيقى التي تصاحب المغني فتعتمد في المقام الأول على الصوت الجمهوري للمغنى، وبنفس نغمة التطريب، والاعتماد على الكورس (الشيالين) الذين يشاركون المغني في الاداء الجماعي. أما الآلات الموسيقية المستخدمة فهي الدف أو (الرق) وآلة (المثلث) إلى جانب حفظ الإيقاع عن طريق التصفيق بالأيدي (الصفقة). ولعل في هذا ما يثير الجدل من جديد حول أصل أغنية (الحقيبة) السودانية ومن أين جاءت.. وكيف تكونت آخذين في الاعتبار أن هذه المناطق تظل كبؤر لعملية التأثير والتأثر ما بين المقامات العربية والسلم الخماسي.

وتظل عملية التأثير والتأثر بصورة متدرجة في المناطق السودانية في كردفان ودارفور والتي وصلت إليها هجرات القبائل العربية من الشمال الإفريقي، فنجد أثر المقامات العربية وأضح في موسيقاها. وبما أن معظم هذه القبائل ذات أصل يمني فإن البعض يجزم أن تلك الموسيقى في بعض أنحاء كردفان ودارفور لا تشبه في مقاماتها موسيقى بلاد اليمن والخليج العربي فحسب، ولكنها تشبه وبالتحديد موسيقى منطقة حضرموت بما في ذلك إيقاعاتها وإيقاع (المردوم) بصورة أكثر تحديداً. أما إذا أردنا البحث في الأسباب التاريخية التي جعلت هذه القبائل العربية تفرض تأثيراتها على هذا المكان السوداني الإفريقي، فإننا نجد أن هذه القبائل هي التي أسهمت في بناء حضارات المنطقة والمناطق المتاخمة لها في دارفور ووداي وكانم وبرنو. وبما أنها قد فرضت سيطرتها السياسية والاجتماعية والحضارية فقد تمكنت بالتالي من فرض تأثيراتها الثقافية والفنية. ومع التطورات التاريخية اللاحقة انكفأت هذه المناطق على ثقافتها المحلية، فلا زال الباحثون يلهثون وراء حقيقة أصل هذه الممالك القديمة والتي ورغم ملامحها الإفريقية الزنجية فهي تؤكد على أصلها العربي القادم من الشرق.

وفي منطقة (وداي) شرق تشاد يمكن للمرء أن يشهد عرساً سودانياً أصيلاً يبدأ بالسيرة وبينما تحمل العروس في هودج يرقص حولها الرجال رقصة العرضة العربية، وبالطريقة السودانية وهم يهزون العصي ويفرقعون الأصابع ويصيحون أبشر.. أبشر.. وربما جاء هذا الأثر مع هجرات القبائل العربية السودانية مثل الجعليين والمحس في تاريخ مبكر إلى هذه المنطقة، وبالعودة إلى تاريخ قيام مملكة وداي كما أورده الدكتور (يوسف فضل) في شرحه لحواشي كتاب طبقات ود ضيف الله نستطيع أن ندرك ذلك (36).

لقد ساعدت عوامل كثيرة في ربط الوجدان السوداني عبر الإقليم من خلال ظاهرة الموسيقى ومن تلك الظواهر موسيقي (الجلالات) أو الأهازيج الشعبية القبلية والإقليمية والتي استوعبتها موسيقي المارشات العسكرية. فهذه الأهازيج الشعبية التي أسقطت حاجز اللغة، واستحالت إلى قيمة موسيقية استطاعت أن توحد وجدان الإنسان السوداني في شتى أنحاء.. الإقليم. فهي مأخوذة عن التجارب التاريخية والاجتماعية، بكل أصالتها بما أتاح لها كذلك توحيد الذوق الموسيقي الجماعي داخل الإقليم. وذلك في الوقت الذي ظلت فيه الأغاني السودانية والتي لا تمثل سوى إقليم وسط السودان وقد تميزت بثنائية وازدواجية مضللة. فالكلمات عربية والإيقاع إفريقي وبعض الآلات الموسيقية عربية، كالعود وبعضها إفريقي مثل الآلات الإيقاعية. وقد أدت هذه الثنائية إلى عدم وصول هذه الأغنية لا إلى المستمع العربي ولا إلى المستمع الإفريقي، فهي أغنية لم تصل حتى إلى مصر المجاورة باعتبارها ليست أغنية عربية عدا عناصرها النوبية، كما لم تصل إلى البلاد الإفريقية الواقعة إلى الجنوب من السودان باعتبارها ليست أغنية إفريقية بالمعنى المتعارف عليه. بينما يكمن السر في امتدادها (أفقياً) بحيث تصل إلى الحبشة شرقاً أو إلى داخل إفريقيا غرباً رغم حاجز اللغة. فإذا كنا

قد دللنا على سر الأصالة الكامنة في موسيقي المارشات العسكرية لإسقاطها حاجز (لغة الكلام) وتكثيفها (لغة الوجدان) فقد أصبحت هذه الموسيقي من أكبر عوامل تكوين الوجدان السوداني الواحد الدائر في فلك الوحدة القومية والوطنية. وبالفعل فقد تجلت عوامل ربط الحزام السوداني بموسيقي تسقط (لغة الكلام) من خلال ظهور ذلك (المغنى النوبي) "مركز الحضارة السودانية"، والذي يختزن في أعماقه الحضارة الموسيقية لمنطقة الحزام السوداني، فاستطاع ومن خلال تكثيفه للغة الوجدان من خلال الموسيقي أن يصبح المغنى الأول لمنطقة الحزام السوداني الإفريقية من المحيط الاطلنطي إلى سواحل الحبشة والصومال.

ويظل العرس السوداني قائماً. ففي منطقة "تمبكتو" السودانية بجمهورية مالي، شهدت مراسم فرح هي مزيج من التقاليد العربية المغربية الأمازيغية (البربرية) والطارقية والنوبية والفرعونية، وبكل ما فيها من حضارة الإقليم السوداني، كما أن فيها آثاراً من أقصى حدود الحزام في الشرق الأقصى من بلاد الهند والسند والأفغان، كان ذلك (صباحية) يوم الدخول بالعروس (يوم الدخلة) تجيء أم العروس حاملة المنديل الملطخ بالدم.

تزغرد النسوة فيدخل العريس ليقدمون له التهنئة. وزغاريد النساء في كل منطقة الحزام السوداني ذات نغمة موحدة.. ومميزة وتختلف عن نغمة زغاريد النساء في المناطق الأخرى مثل دول حوض البحر الأبيض المتوسط بما في ذلك مصر. ثم يطهى الطعام في الجفان أو (القدور) الكبيرة ويرحى الذرة ويقدم افطار العريس من العصيدة، ثم تبدأ من بعد ذلك الحفلة الموسيقية (الصباحية) أو (الصباحية). ضاربو الإيقاع رجال يلبسون الطرابيش المغربية الحمراء مثل ضاربي الإيقاع في حفلات الزار السودانية القديمة. المغنى يعزف على العود وتدير حلقة الرقص امرأة مسنة في يدها

غصن شجرة أخضر كرمز للتجدد والخصوبة. وتصفق الصبايا مع إيقاعات (التام تام) ويرقصن بملابسهن المزركشة ويبرز العريس على رأسه الهلال وفي يده سوطاً يضرب به في الهواء بينما يقود العروس وهي مغمضة العينين. ويوضع فوق رأس العروس تاج من ذهب وهي ممشطة الشعر مشاطاً سودانياً ويبدو رسم الحناء المتقن رائعاً في اليدين والقدمين وتقام مراسم (الجرتق) ويجلس العروسان وأمامهما (الحُق) (الوعاء الخشبي الذي يحفظ فيه البخور وأصله نوبي). وعندما صدحت المغنية بأغاني (التم تم) جاء صوتها مطابقاً لصوت تلك المغنية ذات الأصل (الفلاني) والتي كانت في فترة زمنية ما مغنية السودان الأولى. ومن خلال نغمة التطريب الصادحة بموسيقى السلم الخماسي، وإيقاعات (التام تام) أدركت لماذا نجح المغنون القادمون إلى السودان من مناطق غرب الحزام السوداني في اختراق الآذن السودانية، وذلك هو سر من أسرار السلم الخماسي في الحزام السوداني.

### الذاكرة الزرقاء

لا شك في أن (اللونية الزرقاء) ((Blue) هي شعار الحزام السوداني. وعلى امتداد الحزام عرف الناس (الرجال الزرق) "The Blue Men" أو المثلثين. ليس بالإشارة فقط إلى ألوانهم التي هي خليط من اللونين الأبيض والأسود، ولكن بالإشارة كذلك إلى ألوان ملابسهم الزرقاء التي اشتهروا بها من حدود السنغال وموريتانيا عبر مالي والنيجر إلى المناطق الصحراوية الممتدة إلى جنوب ليبيا وشمال تشاد. وللون الأزرق جذور عميقة في حضارات المنطقة السودانية حيث يوجد في رسومات الجبال في تاسيلي والهقار وفي حضارة كرمة ومدافن الكرو، وكأنه رمز للخلود. وبارتباط هذه الحضارات بنهري: "النيجر" و"النيل" فقد اكتسب النهران اسمهما من اللون الأزرق، فالنيل مصدر الحياة قد اتخذ صفته من الزرققة نسبة إلى لون النيل



القائمة الزرقاء. فيوصف هذا اللون بأنه الأزرق النيلي Nil Blue فأصبحنا في السودان نصف الماء أصل الحياة بأنه أزرق، (الموية الزرقاء) كما تطلق نفس الصفة على النيل الأزرق. فقد أخذ نهر النيجر صفته من الزرقاء الداكنة "Niger" المأخوذة من اللغة الآتنية "Nigerita" وهي صفة لون العنصر البشري الزنجي. ولعل في رسوخ هذه الرؤية الحضارية ما جعل المؤرخين العرب الأوائل يطلقون على نهر النيجر اسم النيل.. ويصفونه بأنه (نيل السودان) بينما يطلقون على نهر النيل اسم (نيل مصر). بل لقد جاء هذا التداخل في التسمية من اعتقاد قديم لدى الجغرافيين بأن النيلين أصلها واحد. عندما كانوا يعتقدون بأن نهر النيجر إنما يصب في النيل أو أن النهرين ربما يلتقيان في مصبهما في بحيرة تشاد. أما إذا عدنا إلى القناعة بأن النهرين وفي زمن موغل في القدم إنما ينتميان إلى أصل جوفي واحد، عندما كانت الصحراء تغمرها المياه التي تربط بين أنهارها فإن في ذلك ما يؤكد من جديد على وحدة حضارة الحزام السوداني.

ومع ارتباط (اللون الأزرق النيلي) بأصل الوجود والحياة في الحضارة السودانية القديمة، أصبح اللون الأزرق هو اللون الجمالي لإنسان المنطقة السودانية. ولذلك فقد ارتبط هذا اللون بالمقاييس الجمالية كما يتجلى لنا في عادة (دق الشفاه) أي وشم الشفاه وصبغها باللون الأزرق. ولا زالت النساء وعلى طول مناطق الحزام السوداني يحرصن على هذه العادة، خاصة في مناطق الطوارق وفي مالي والنيجر وموريتانيا وبقية الأجزاء الأخرى من الحزام - كذلك يستخدم اللون الأزرق في رسم (النقرابي) وهي عادة وشم الأيدي عند النساء. حيث تجيء لفظة (نقرابي) من كلمة (النقر) العربية وتعني الحفر، ومن خلال الملاحظة بأن هذه الحفر في أيدي النساء يتخذ علامة الصليب المسيحي، وبما أن عادة الوشم في أصلها عادة إفريقية، يتضح

لنا ارتباط هذه العادة بالأبعاد الحضارية، وذلك بانتقالها من الحضارات السودانية النوبية القديمة، عبر الحضارة النوبية المسيحية، إلى العهود الحديثة. وقد اتصلت هذه الرؤية مع الحضارات السودانية حتى قيام مملكة سنار والتي وصفت (بالسلطنة الزرقاء) وهي صفة ألوان قبائل الفونج مؤسسي هذه السلطنة.

ويبدو لنا من ذلك استخدام اللون الأزرق للدلالة على اللون الزنجي الإفريقي الأسود كشكل من أشكال التلميح كما سبقت الإشارة إلى ذلك في صفة نهر النيجر Niger أو الزنجي الأسود (Nigerita). وحتى لا يحدث الخلط بين تعريفنا لصفة (الزرق) أو السواد فقد استخدمنا اللون الأزرق النيلي كوسيط ما بين اللونين، وتلك هي الحقيقة. فقد درج الناس في السودان على استبدال صفة (الأسود) (بالأزرق) فيصفون الإنسان الأسود بالأزرق لما ينطوي عليه معنى السواد في قاموس الحضارة العربية من معان سيئة، ولكون اللون الأزرق هو اللون الجمالي الأقرب من حيث تدرج الألوان إلى اللون الأسود. وكذلك كانت تفعل العرب فتصف الإنسان الأسود بأنه أخضر بل يقولون: (الخضرة ألوان العرب). ويصفون المناطق الخضراء بشجر النخل الغزير بالمناطق السوداء فيقولون سواد العراق كناية عن كثرة أشجار النخل، فهم بذلك يصفون ألوان الجماد والنبات والحيوان بالسواد، بينما يصفون لون الإنسان الأسود بالخضرة. وما بين صفة الزرق لوصف السواد في الحضارة السودانية الإفريقية وصفة الخضرة لوصف السواد في الحضارة العربية الإسلامية نستطيع أن نضع خطأ فاصلاً بين الحضارتين حول ذلك المفهوم. حتى إذا عدنا لحقيقة الحضارة السودانية العربية الإفريقية، نجد أن هناك من يستخدم صفة الخضرة لوصف لون الإنسان الأسود كما أن هناك من يستخدم صفة الزرق لوصف الإنسان نفسه بل

أنهم يفرقون ما بين الأخضر والأزرق فيصفون الداكن سواده (بالأزرق) والخفيف سواده (بالأخضر) أي أن فيه دماء عربية أكثر. ولقد كثر استخدام صفة الزرقة في حضارة مملكة سنار في ارتباطها الأول بالمكان الإفريقي. فإن الشيخ على النيل بن الشيخ محمد الهميم - ثاني خليفة الشيخ تاج الدين البهاري والذي سلك الطريق على والده الشيخ محمد الهميم والذي اشتهر بثقافة ذات ترسبات إفريقية محلية.. مدح أباءه ووصفهم بالأزرق افتخاراً بهم حيث قال شاعرهم (أبواتي الزرق الغر الميامين) (37).

والزرق هم كما ذكرنا (الفونج) أصحاب الحضارة الأصلية، كما أشتهر عدد كبير من الشيوخ والأولياء في ذات الوقت بصفة (الزرقة) ومنهم الشيخ خوجلي ابن الشيخ عبد الرحمن والذي عُرف (بازرق توتي). ومثلما عرف بذلك الشيخ محمد بن الشيخ الزين المعروف بالأزرق (38).

ولعل في ذلك كله ما يحو الخط الفاصل ما بين (الزرقة) و(السواد) وحيث يظل اللون الأزرق الذي يستخدم من أجل (التمليح) هو المقياس الجمالي لكل ما ينتمي للحضارة السودانية. وليس أدل على احتفاظ الإنسان السوداني على امتداد الحزام باللونية الزرقاء كلونية جمالية من لجوء النساء إلى صبغ الثوب السوداني باللون الأزرق أو النيلة لكونها المادة المتاحة والزهيدة الثمن من الألوان في مجتمعات فقيرة. وقد عرف هذا الثوب السوداني (بثوب الزراق). وقد أكد ابن عمر التونسي عندما زار دارفور ووصف نساءها فقال بأنهن يلبسن مئزرا في أوساطهن تسمى (الفردة) ولعلها) (القرباب) أو ما نصفه محليا (بالقرقاب). وقال : فإذا تزوجت البكر لبست إزاراً كبيراً يسمى في عرفهم الثوب "الثوب السوداني" وهو عبارة عن ملاءة تلتف فيها المرأة وهي تلك التي ترتديها المرأة في صعيد مصر وتُعرف (بالملاية اللف). وقال ابن عمر التونسي أن نساء الأغنياء يلبسن (الشوتر)

والذي وصفه بأنه العبك المصبوغ أزرق<sup>(39)</sup>. ويذهب ابن عمر التونسي في وصفه للباس نساء الفور فيقول بأن الابكار يلبسن فوطة صغيرة على صدورهن ونصفها في السودان بالدراعة، أو القميص. والكلمتان عربيتان.. ويقول أنه وبينما تلبس بنات الأغنياء الحرير وهو مجلوب بالطبع من الخارج (مصر وبلاد الشام والحجاز والهند) فإن بنات الفقراء يلبسن المصنوعات المحلية الإفريقية من التكاكي ويربطن في أوساطهن أشرطة يجعلن فيها الكنافيس (جمع كنفوس)<sup>(40)</sup>، وهو القرباب الإفريقي. فإن الشاعر الحردلو وعندما أراد هجاء الخليفة عبد الله، خليفة المهدي بأنه من أصل محلي من غرب إفريقيا وصفه (بود أم كنفوس)، (الإفريقي) بينما وصف نفسه (بود أم رحط) أو رهط (العربي).

ومع انتقال اللون الأزرق من الحضارات السودانية القديمة إلى حضارة سنار الإسلامية أصبح الزراق هو لباس المتصوفة أو شعارهم فقد وصف ابن ضيف الله الشيخ محمد بن النقر بن الشيخ عبد الرزاق أبو قرون في مشهد له أنه كان لابسا (البشته) أي الصوف الأزرق<sup>(41)</sup>، وهي عباءة ذات لون أزرق قاتم يكثر استعمالها لدى الفلاحين في صعيد مصر، والذي كنا قد أشرنا من قبل أنه يدخل في نطاق الحزام السوداني. وبما أننا قد أشرنا في مقدمة هذا الفصل بأن أهل السودان يفضلون لباس الثياب البيضاء فإن المرأة ولأغراض الزينة تلجأ إلى صبغ ثوبها باللون الأزرق. أما في حالة الحداد وفي حالة الحداد فإن المرأة في إقليم الحزام السوداني بما في ذلك جنوب المغرب العربي فإنها ترتدي الثوب الأبيض، ولا تلجأ المرأة في إقليم الحزام السوداني إلى لبس السواد للحداد كما هي العادة لدى النساء في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط والدول العربية والإسلامية الأخرى، بما في ذلك مصر، بل ترتدي المرأة في منطقة الحزام السوداني

الثوب الأبيض الخشن والذي وصفه ابن عمر التونسي بأنه يسمى (الكلكلف) والذي وصفه بأنه قماش وطني محلي من نسيج خشن وهو أبيض اللون مع صفرة خفيفة (42). ولعله يقصد بذلك ما نسميها في السودان (بالقنجة) وهي نوع من قماش الديمورية الخشنة. ولعل السبب في ارتدائهن اللون الأبيض في حالة الحداد يعود في المقام الأول إلى حرارة الشمس حيث يمتص اللون الأسود الحرارة وينقلها لجسم الإنسان، الأمر الذي لا ينطبق على المناطق الباردة التي أشرنا إليها وحيث تسمح النظرة التشاؤمية للموت بأن ترتدي المرأة البيضاء السواد كناية عن الحزن حسب معتقداتهم الحضارية ونظرتهم للون الأسود، بينما أن حضارة السودان تقوم على نقيض ذلك، فإن اللون الأبيض ينطوي على معنى فلسفي إذ هو يرمز إلى مفهوم (العدم) الكامن في معنى (الموت) فاللون الأبيض هو لون عديمي "Passive" أي عديم اللون، ولا يدل على معنى للحياة. فكما هو متعارف عليه فإن اللون الأبيض ومن الناحية التشكيلية سريع التلاشي في الأفق. كما أنه لون يعادل اللون الأسود ويحل محله. فالكفن أبيض مثلما أن الموت أبيض بما ينطوي عليه من معنى التلاشي والغياب.

أما من الناحية الاقتصادية والاجتماعية فإن الإمكانات المادية للإنسان في الحزام السوداني لا تترك له مجالاً للاختيار فيتمسك بالإمكان الموجود من خامة القماش الأبيض الذي يرتديه، تلك الخامة التي وصفها ابن عمر التونسي من قبل بأنها من نسيج وطني محلي، فلا يكون لدى المرأة من خيار سوى ارتداء النوع الخشن منه. أما في حالة الزينة وكما أشار ابن عمر التونسي إلى لباس الأغنياء من الحرير المجلوب، فإن الفقراء يلجأون إلى استخدام مادة (النيلة) المتوفرة في الإقليم وصعيد مصر لصبغ ثيابهم باللون الأزرق كرمز جمالي. وقد أشار ابن عمر التونسي في ذلك إلى حرص

الناس في هذا الإقليم على استخدام النيلة لصبغ ملابسهم عندما وصف قماش (القذاني) وهو المصبوغ بالنيلة فقال أن من عجيب ما رأى أن لابسَه إذا تنخم خرجت النخامة من صدره سوداء، وذلك لأن النيلة تدخل في مسام الجسم حتى تؤثر في صدره (43)، مؤكداً مرة أخرى أن الأغنياء في بعض المدن التجارية الهامة والمتاخمة للطرق الوافدة من الشرق يرتدون الملابس الجلوبة بينما يكتفي الفقراء بلبس الثياب البيضاء أو الزرقاء المصبوغة بالنيلة. ونستطيع الوقوف على صدق حديثه من خلال ما حدثنا عنه (الحسن الوزاني) أو "ليو الإفريقي" عندما زار تمبكتو عن الأقمشة التي تحمل من مصر والمغرب والبلاد الأوروبية ليشتريها الأغنياء.. فيقول بأن تجار السودان يذهبون إلى مدينة أولاتة ليمتاروا ما يحتاجون من الأقمشة الأوروبية التي كان يحملها التجار المغاربة. وأن القماش الأوربي الخشن يباع الذراع منه بربع دوقاة بينما أن التجار كانوا لا يمتنعون عن دفع خمس عشرة دوقاة للذراع الواحد إذا كان من القماش الناعم. أما القماش البندقي القرمزي فإن ثمن الذراع الواحد منه يبلغ نحو ثلاثين دوقاة ومثله القماش التركي (44). وكذلك فقد وصف ابن بطوطة تجارة (تكدا) في الأقمشة المصرية واصفاً أهل البلدة بارتداء حسان الثياب. كذلك وصف أهل (أولاته) بأن ثيابهم حسان مصرية وهي ثياب مجسدة أي مطرزة ومزركشة وملونة. وفي ذات الوقت ذكر بأن غالب أهل البلد من الفقراء الذين يبيعون الدجاج واللبن ويستبدلونها بالثياب. ولذلك اكتفى غالب أهل السودان بارتداء الملابس البيضاء الرخيصة والمصنوعة من الإمكانيات المحلية من القطن مع صبغها بالنيلة المتوفرة (45). أي أنهم يرتدون الملابس البيضاء ويتجملون بالملابس الزرقاء. ومن الدلالة على فقر أهل الإقليم السوداني في ذلك أنهم يصفون الملبس (بالخلق) بفتح الخاء واللام وسكون القاف، كما في غرب

بلاد السودان بينما يصف أهالي وسط السودان الملبس (بالهدم) ويعني الثوب القديم في اللغة العربية فنقول رجل (هَدَم) بفتح الهاء وكسر الدال وسكون الميم أي رجل شيخ وامرأة (هدمة) بفتح الهاء وكسر الدال وفتح الميم أي إمرة عجوز كما نقول رجل (خلق) بفتح الخاء وكسر اللام وسكون القاف، وامرأة (خلقة) بفتح الخاء وكسر اللام وفتح القاف المشددة. وتعطي نفس المعنى للشئ القائم "شرح الدكتور عبد الله الطيب". وهكذا ونسبة لمحدودية الإمكانيات فقد تكرر اللون الأبيض المصبوغ بالأزرق كلون جمالي في المنطقة بأسرها. وهكذا يعود اللون الأزرق ليستقر في ذاكرة المكان السوداني ويختلط بحضاراته وثقافته بما في ذلك الممارسات الفكرية والروحية. فقد ظل اللون الأزرق في ذاكرة المكان السوداني كلون يرمز إلى المسكنة والزهد والفقر عند المتصوفة. فليس في إمكان هؤلاء الفقراء أن يذهبوا بعيداً عن اللون الأزرق القائم في تدرجهم بعيداً عن اللون الأبيض أو الاسود، ليرتادوا عالماً من الألوان الحمراء والصفراء الباقة والتي ترمز إلى عالم من الثراء والغني، فذاك عالم يزهدون فيه ولا يطلبونه في هذه الحياة الفانية. فأصبح اللون الأزرق في موروث المكان السوداني هو (اللالونية) التي تلازم فقير الدنيا. والفقير إلى الله، فيظل رمزاً للبقاء طول الحياة زاهداً وعابداً وأصبح اللون الأزرق هو لون المساكين المستقر في ذاكرة الحزام السوداني.





مستورات  
**MUSTORAT**



## المراجع

- (1) عبد الرحمن بن خلدون "المقدمة" الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، مقدمة بن خلدون، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص (86).
- (2) مقدمة ابن خلدون "المرجع أعلاه"، ص (87)
- (3) محمد بن عمر التونسي، تشحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، تحقيق خليل محمود عساكر ومصطفى محمد مسعد، القاهرة 1959م، الباب الأول في صفة دارفور وأهلها وعوائدهم، ص 185
- (4) مقدمة ابن خلدون، ص (86).
- (5) Attilio .le Mali ..Khartala Paris .P.P179 .
- (6) مقدمة ابن خلدون، ص (89).
- (7) المرجع نفسه أعلاه، ص (90).
- (8) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، باريس - المطبعة الوطنية 1874م-1979م، الجزء الرابع - ص (338).
- (9) المرجع نفسه، ص (364).
- (10) المرجع نفسه، ص (364).
- (11) المرجع نفسه، ص (393).
- (12) (طبقات ود ضيف الله)، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء الصالحين والعلماء والشعراء في السودان، تأليف محمد النور بن ضيف الله، تحقيق الدكتور يوسف فضل الطبعة الثالثة 1985م، دار جامعة الخرطوم للنشر ص رقم (59).
- (13) فانسان مونتاي (Monteil) Vinncent، الإسلام في إفريقيا السوداء (L\_Islam Noir)، ترجمة إلياس حنا إلياس - الطبعة الأولى، دار أبعاد للطباعة والنشر - بيروت 1983م، ص (130).
- (14) طبقات ود ضيف الله، ص (69).
- (15) ابن بطوطة تحفة النظار، ص (421-422).
- (16) المرجع نفسه، ص (422).
- (17) The Griots of Africa .African Carribian News Letter.Institute of Jamaica,No.4

- (18) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية السودانية في إفريقيا الغربية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة 1961م، ص (117).
- (19) ابن عمر التونسي، تشحيز الأذهان، ص (186-187).
- (20) المرجع نفسه، ص (190-192).
- (21) محمد ابن عمر التونسي، تشحيز الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان - تحقيق خليل محمود عساكر ومصطفى محمد مسعد - القاهرة 1959م، ص (192).
- (22) African Carribean News Letter .P.P (20).
- (23) فإنسان مونتاي Monteille.V، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (164).
- (24) المرجع نفسه، ص (172).
- (25) مختصر خليل، للعلامة الشيخ خليل بن إسحاق المالكي، الناشر - الحاج عبد الله اليسار - دار النشر غير منشورة، ص (62).
- (26) فأنسان مونتاي (Montellie.V)، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (166).
- (27) محمد عمر بشير، التنوع والإقليمية والوحدة القومية، سلسلة ثقافة للجميع رقم (7)، ترجمة سلوى مكاوي، ص (13).
- (28) سعيد عزت، رحلة مع الموسيقى الإفريقية - (مقالة)، المجلة الموسيقية المصرية العدد (5) - مايو 1974م، ص (19).
- (29) مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية، عبد العزيز بن عبد الجليل، سلسلة عالم المعرفة - الكويت 1983م، ص (15).
- (30) مجلة الموسيقى العربية، عدد خاص حول ندوة السلم الخماسي، الخرطوم - أكتوبر 1984م، ص (48).
- (31) جمعة جابر، المرجع نفسه - أعلاه ص (13).
- (32) ابن عمر التونسي، تشحيز الأذهان، ص (247).
- (33) عبد العزيز بن عبد الجليل، مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية، سلسلة عالم المعرفة - الكويت 1984م، ص (14).
- (34) الفتح الطاهر، كتاب ندوة السلم الخماسي - الخرطوم - أكتوبر 1984م، ص (77).
- (35) خالد إبراهيم عبد الله (العراق)، بحث حول السلم الخماسي في قارة آسيا قديماً وحديثاً، عن كتاب ندوة الخرطوم حول السلم الخماسي (أعلاه)، ص (73).
- (36) طبقات ود ضيف الله ص (300).
- (37) المرجع نفسه، الطبقات ص (300).
- (38) المرجع نفسه، الطبقات ص (356).
- (39) ابن عمر التونسي، تشحيز الأذهان ص (212-213).

- (40) المرجع نفسه، ص (213).
- (41) طبقات ود ضيف الله، ص (355).
- (42) ابن عمر التونسي، تشحيذ الأذهان، ص (189).
- (43) المرجع نفسه، ص (212).
- (44) Leo Africanus .The History of Africa .Vol (3) P.P 827, .London 1896
- (45) ابن بطوطة، تحفة النظار، ص (442\_ 430).





# 4

آفاق (الوحدة)  
وإشكالية (الخلاف)

○○



(1)

## حركات الجهاد في إطار حركات التحرير الإفريقية؛

وقد يسأل سائل أنه ومع توافر كل هذه المقومات المشتركة : جغرافياً، وتاريخياً، وحضارياً، واجتماعياً، وثقافياً بين كافة أطراف الحزام السوداني، ألم تنهض حركة تدعو إلى توحيد هذا الحزام؟؟ والإجابة على هذا السؤال تكمن في أنه ومنذ ظهور عوامل الفرقة والشتات في أثر انهيار مملكة (السونقهاي) باحتلال (تمبكتو) وتدميرها مادياً، وثقافياً، وروحياً. فقد أدى ذلك إلى اشتعال الحروب القبلية والعرقية بين الكيانات والمجموعات المختلفة في المنطقة. الأمر الذي أدى إلى تمزيق مظاهر الوحدة التي كانت سائدة في المنطقة قبل انهيار الإمبراطوريات السودانية الإفريقية القديمة. ومع مجيء القرن الثامن عشر انتظمت المنطقة حلقات متصلة من حركات الجهاد الإسلامي التي سعت تباعاً إلى تحرير وتوحيد منطقة الحزام السوداني. وذلك في الفترة ما بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، حيث تمثلت هذه الحركات في الجهاد الذي قاده زعماء أفارقة من المسلمين، ومع تعدد هذه الحركات فإننا سنكتفي بذكر أهمها وهي :

● حركة جهاد الشيخ عثمان بن فودي (1754م – 1817م).

- حركة جهاد الشيخ الحاج عمر سعيد تال الفوتي (1794 – 1846م).

- حركة جهاد ساموري توري (1870 م – 1898م).

- حركة جهاد محمد أحمد المهدي (1881 - 1898)

- حركة جهاد رابع بن فضل الله (1879م - 1900م).

سعت كل هذه الحركات إلى إحياء حركة بعث شامل تأتي استمراراً لأمجاد الحضارات السودانية القديمة، التي قامت طوال أكثر من عشر قرون في : غانا ومالي وسونغهاي، وكانم وباقرمي، وبرنو، ووداي، ودافور وسنار. ولم تنشأ هذه الحركات عن فراغ حضاري. بينما سعت جميع هذه الحركات لتحرير المنطقة الإفريقية من مظاهر التخلف الروحي و الحضاري، ومن الاستعمار الأوربي الزاحف على القارة الأفريقية، ولتوحيد المنطقة في ظل دولة واحدة أو (أمة واحدة).

ورغم أن هذه الحركات قد مثلت تاريخياً أولى طلائع حركات التحرير والوحدة الأفريقية، حيث أن جميع هذه الحركات قد تصدت للهجمة الاستعمارية الأوربية على أفريقيا وأن جميع هذه الحركات قد لقيت حتفها على أيدي جيوش الاستعمار الأوربي، وشهدت نهايتها بداية دخول الاستعمار إلى أفريقيا، فإن هذه الحركات قد وجدت تجاهلاً وإهمالاً من المؤرخين الأوربيين كحركات تحرير أفريقية، وذلك لعدة أسباب يجيء في أولها أن حركات الجهاد قد رفعت شعار (الإسلام) وحاربت الاستعمار الأوربي (المسيحي) لاستعادة أمجاد وتراث القارة الحضاري، وفي لحظة يحاول فيها مؤرخو أوربا المسيحية إفراغ القارة من أمجاد حضاراتها الزاهرة تمهيداً لطرح شعارهم بأن القارة المظلمة لم تشهد نور الحضارة إلا عندما دخلها الاستعمار الأوربي. وحمل إليها مشاعل المدنية والتقدم.

ودون الوقوع في فخ المغالطات ومعايير الازدواجية الفكرية الغربية، فإننا سنتجه مباشرة إلى معالجة دور حركات الجهاد الإسلامي في إطار التاريخ السياسي للقارة الأفريقية الحديث، بإلقاء الضوء على إسهامات هذه



الحركات في المسار المستقبلي لحركات التحرير والوحدة الأفريقية، وذلك من خلال إعادة تعريفها ووضعها في إطارها التاريخي والسياسي الصحيح. خاصة وأن هذه الحركات قد قادها زعماء أفارقة لحماً ، ودماً، وأن غاياتها النهائية كانت تهدف إلى العودة إلى أكثر فترات الحضارة الأفريقية ازدهاراً، وفي وقت كانت فيه أوروبا تترشح في ظلمات العصور الوسطى.

وبنفس العنفوان الذي كانت قد قامت فيه الامبراطوريات السودانية الأفريقية الزاهرة حسب التدرج (الجغرافي) من (غرب) الحزام السوداني في مناطق السنغال حضارة (غانا) و (التكفور) إلى (شرق) الحزام في وادي النيل كحضارة دارفور وسنار، وحسب التدرج التاريخي من القرن التاسع إلى القرن التاسع عشر الميلادي، فإن حركات الجهاد الإسلامي قد اتبعت ذات الخط الجغرافي والتاريخي على طوال امتداد الحزام السوداني من السنغال إلى النيل، في سعيها لتحرير المنطقة وتوحيد الحزام. ومما يؤكد تطابق أهداف وغايات هذه الحركات إنها قد تشابهت هي الأخرى في تقاليدها وممارساتها الحضارية والسياسية والإدارية. وأن في ذلك ما يؤكد مرة أخرى على أن جميع هذه الحركات كانت تستقي مبادئها من منبع حضاري أفريقي له خصائصه الذاتية المميزة. وحيث أدت المكونات الثقافية والحضارية التي تراكمت خلال قرون عديدة إلى بلورة واقع قائم على الحقائق التاريخية التي لا يمكن تجاوزها. وبحيث أصبح الواقع الحضاري الإفريقي أمام ثلاث خيارات.. فالخيار الأول يتم

إفريقيا في عصورها الحجرية والوثنية

والأقنعة والتماثيل والعري والإبدا

ذلك الواقع المتخلف إنساناً

أوروبا في صالات مت

عمقه الحقيقي سوى عنصر تسلية وترويج للسياحة في المدن الأوروبية والأمريكية. أما الخيار الثاني فينطلق من ذلك الفراغ أو الخواء الحضاري الذي بنت عليه أوروبا الاستعمارية طروحاتها ونفذت منه إلى عقول الأفارقة للقبول بأمر الواقع الاستعماري الأوروبي الحضاري، وبكل ما يحمل من سياسات مسح الهوية الإفريقية، وتكريس عوامل التجزئة والتقسيم العرقي والقبلي، وللانفراد برسم السياسات الثقافية وسياسات التنمية الاقتصادية التي أدت وتؤدي إلى إعادة القارة الإفريقية إلى حالة التخلف والجمود التي تعيشها اليوم. ولا يبقى سوى الخيار الثالث الذي تمثله جميع الحركات الإفريقية التي سعت إلى العودة إلى أمجاد الحضارة الإفريقية في عهدها الزاهر لاستعادة مقومات قوتها المادية والروحية وبما حققت من عوامل الوحدة بين الكيانات العرقية والقبلية ومحو الحدود السياسية الاستعمارية المصطنعة، وتحقيق عوامل التمازج والتكامل والوحدة الإفريقية بين شعوب وقبائل القارة عن طريق جمع شملها في أمة واحدة.

ولقد دلت حركات الجهاد على طول امتداد الحزام السوداني على أن الجهاد بالإضافة إلى كونه مبدأ دينياً إسلامياً إلا أنه وفي ذات الوقت تجربة إفريقية انطلقت من مفهوم الكفاح المسلح الحديث والمتجدد في الإطار "تاريخي لحركات الوحدة والتحرر الإفريقي. وهذا ما أنجزته بالفعل حركات لحظة تاريخية شهدت أوج الهجمة الاستعمارية على 'حب الدفاع عن استقلال وسيادة القارة 'توحيد أجزاء كبيرة من القارة 'نا فإن مما يدل على الغاية امتداد الحقبة الزمنية 'إن جميع هذه

الحركات ترتبط ببعضها البعض بخيط واحد من التشابه والتماثل، وكأنها حركة واحدة ذات أهداف وغايات موحدة سبقت الإشارة إليها.

ومن الوجهة التاريخية فإن كبرى وأولى حركات الجهاد الإسلامي التي انتظمت في منطقة الحزام السوداني هي حركة الشيخ عثمان بن محمد بن فودي وذلك في عام 1168هـ - 1232م - 1754هـ - 1817م ورغم أن جهاد الإمام المهدي قد جاء بعد أعوام عديدة من وفاة الشيخ عثمان بن فودي فإن الفترة ما بين ظهور بن فودي والمهدي تكاد تبلغ المائة عام (ما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) ولنا بذلك أن نستشهد بالحديث الشريف "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل قرن من يجدد لها دينها" وعندما ظهر الشيخ عثمان بن فودي في القرن الثامن عشر اندفع الكثيرون إلى الاعتقاد بأنه المهدي المنتظر، إلا أن الشيخ بن فودي أنكر ذلك على نفسه وأخذ يهیی أتباعه لظهور المهدي الحقيقي في الشرق من بلاد الحزام السوداني عند نهاية القرن، مشيراً إلى أن جماعته ليسوا إلا مجرد طلائع أولية لحركة المهدي القادمة <sup>(1)</sup>، ومثلما نبعت تعاليم بن فودي على أرضية حضارات بلاد السودان الإسلامية في مالي وسونغهاي وبرونو وكانم، فإن دعوة الإمام المهدي إنما شربت من ذات المنابع للحضارة السودانية الإسلامية في تقلي ودارفور والفونج. فكل هذه الممالك ترتبط ببعضها البعض جغرافياً وحضارياً وتسكنها شعوب سودانية إفريقية. وبينما امتدت دعوة الشيخ بن فودي من مناطق الصكوتو حتى مالي والسنغال، فإن الإمام المهدي قد قام بدعوة سكان هذه المناطق بالانضمام إلى الثورة المهدي فكان أتباعه أيضاً من البرنو والفولاني والهوسا - وبذلك فإن فكرة الوحدة للأراضي السودانية الإفريقية (الحزام السوداني) إنما انطلقت من أفكار بن فودي في توحيد الحزام من السنغال إلى بحيرة تشاد تلك

الحدود التي وصلت إليها الدعوة المهدية وباعتبارها دعوة شاملة لأمة واحدة " Universal " .

وإذا كنا هنا بصدد أن نلمس أوجه الشبه بين حركتي بن فودي والإمام المهدي، فإن كلا الزعيمين قد بدأ دعوته في سن الأربعين تقريباً (سن النبوة) وأن كليهما قد اتبع خطوات الرسول - صلى الله عليه وسلم - في جهاده وفي تنظيماته وسياساته.. الانقطاع للعلم والعبادة - إعلان الدعوة والهجرة - إعلان الجهاد - التكتيك الحربي - الفتح - إقامة الدولة الإسلامية سياسياً وإدارياً.

لقد انقطع كل من الشيخ بن فودي والإمام المهدي للعبادة والذكر والتعليم في بادئ الأمر (الخلوة) أفلم تكن الرسالة الأولى للنبي - هي (اقرأ).. وقد كان كلاهما ينتمي إلى الطريقة القادرية الصوفية مع انتماء الإمام المهدي إلى (السمانية) إحدى فروع القادرية. وقد تمسك كلاهما في بدء الدعوة بالمذهب المالكي السني وعندما احتدم الجهاد لم يعد الشيخ بن فودي في حاجة للتمسك بالمذهب المالكي الذي يحض على طاعة السلطان إن فسد هذا السلطان، كما عمد الإمام المهدي إلى إلغاء العمل بالمذاهب الأربعة عندما استدعي واجب الجهاد الثورة على السلطان التركي فأحل (راتب المهدي) مكان المذاهب كمرشد ودليل للثورة الإسلامية المهدوية، وفي لحظة ربما تقتضي فيها ظروف الثورة الإسلامية إحلال الجهاد من أركان الإسلام. كذلك فقد بدأ كل من الشيخ بن فودي والإمام المهدي مرحلته الأولى من الدعوة بمحاربة الفساد والعادات الذميمة التي تمثل أخلاقيات (مجتمع الكفر) وقد كانت أفكار الإصلاح الديني الاجتماعي سائدة آنذاك في أرجاء العالم الإسلامي، فبينما أوضح الشيخ (محمد بيللو) في (إنفاق الميسور) أسباب جهاد والده الشيخ عثمان بأن أمير غوبير "Gobir" كان يمنع العمامة على

الرجال والحجاب على النساء، ويتخذ له زوجات غير شرعيات، ويأكل ويشرب أي شيء<sup>(2)</sup>، فإن الإمام المهدي صب جام غضبه على ما شاهده من ممارسات للعادات الاجتماعية الذميمة في الأعراس والاحتفالات، من مخالطة بين الرجال والنساء والتخنث وضرب الدفوف والرقص والموسيقى. وفي حركات الجهاد الإسلامي كان الفساد الاجتماعي والديني مرتبطاً بالنسبة لهم بالفساد الإداري والاقتصادي والسياسي، باعتبار أن الفساد الاجتماعي إنما هو مستمد من الأخلاقيات التي فرضتها الممارسات الاقتصادية والسياسية لدولة مجتمع الكفر الذي حكمه الوثنيون أو المستعمرون الأوروبيون. وللربط بين هذين القطبين والتقاءهما عند البعد الديني الشامل، نجد أن كلاً من الشيخ عثمان بن فودي والإمام المهدي قد واجه فيما واجه من وصفوا (بعلماء السوء) الذين يسخرون التعاليم الدينية للأغراض السياسية لخدمة السلطان الحاكم. فإن كانت الدعوتان قد قامتا لمحاربة البدع الدينية والاجتماعية، فإن هذه البدع قد تفتت نتيجة لتفكك الخلافة العثمانية وانتشار التقاليد الوثنية والغربية، وهذا ما جعل حركات الجهاد الإسلامي تضع المواطن الإفريقي الوثني في كفة واحدة مع المستعمر الأوروبي (الوثنية والمسيحية). وبانحلال الخلافة العثمانية وانعكاس ذلك على المجتمعات المسلمة التي تتطلع لثورات الإصلاح الديني، فإن ارتباط ذلك بالعامل السياسي قد نجم عن تحول الدولة التركية من خلافة للمسلمين إلى دولة إمبريالية استعمارية تمارس الظلم والاضطهاد ضد المسلمين، وتغزو دولهم وتستعبدوها فيما يسمى بحركة الاستعمار. وفي أثر ذلك نشأت خلافة الصكوتو من جهة ودولة المهديّة من جهة أخرى، بينما واصلت الحركتان جهادهما ضد الاستعمار البريطاني في إفريقيا. فكلتا الحركتين قادتاهما جهادهما ضد استعمار واحد هو الاستعمار البريطاني. وكلتا الحركتين قضت

نحبها على يد الجيوش البريطانية إيداناً ببدء استعمار إفريقيا وذلك عندما هزمت المهديّة في كرري عام 1898م وعندما سقطت الخلافة الصكتية على يد بريطانيا في 1903م. ومع ارتباط المغزى الديني والاجتماعي بالمغزى السياسي، فقد بدأ الزعيمان حركة جهادهما بالدعوة السرية عن طريق الاتصال بالقبائل المختلفة بهدف توحيدها تحت راية واحدة وذلك عن طريق المنشورات التي أرسلها بن فودي إلى زعماء قبائل الفولاني وكل سكان أراضي الهوسا وسلطان (غوبير) ومنشورات المهدي لزعماء القبائل السودانية لالتفاف حوله، والتي جاءت بمثابة البيان أو المنشور السياسي ذلك بعد أن أعلن كلاهما دعوته. فأعلن المهدي مهاديته، وأعلن الشيخ بن فودي بأن الله قد أمره برفع سيف الحق "The Sword of Truth" وذلك في عام 1795م. وكان ذلك بمثابة إعلان الجهاد. (3)

وقد كانت لدعوة المهدي صدى آخر في إفريقيا عندما قام محمد بن عبد الله حسن بإعلان مهاديته في الصومال وأعلن لأتباعه عام 1899م أنه المهدي المنتظر، وكان ذلك في نفس اللحظة التاريخية التي أطفأ فيها الاستعمار الأوروبي البريطاني جذوة المهديّة في كرري عام 1898م، فدعا مهدي الصومال أنصاره إلى إنكاء حرب مقدسة على الأوروبيين الذين كانوا قد احتلوا بلاده، فاستطاعت دعوة مهدي الصومال أن تحقق وحدة القبائل الصومالية في دولة دينية واحدة.

ومما يجدر ذكره حول التقاء حركات الجهاد في حرب الاستعمار الأوروبي كما حدث بعد كرري في السودان، إنه ومع زحف الاستعمار البريطاني في شرق الحزام السوداني، وزحف الاستعمار الفرنسي شرقاً نحو بحيرة تشاد للقضاء على حركة رابع بن فضل الله، فإنه ومع احتلال بريطانيا لمدينة (صكتو) فقد اتجه الخليفة الشهيد الطاهر شرقاً ليلتقي

بأنصار الإمام المهدي. وقد كان للمهدي أنصار من أسرة الشيخ عثمان بن فودي وأتباعه بقيادة حياتو بن محمد بيللو والذي كان على إتصال بالحركة المهدية وظل ممثلاً لها في الغرب أي في شرق الخلافة الصكتية (4). تلك هي الفترة التي تزايدت فيها الهجرات من غرب إفريقيا إلى السودان وادي النيل بما أحدث شكلاً من أشكال الاندماج البشري والحضاري بين شعوب الحزام السوداني وصولاً إلى الوحدة القومية الشاملة.

وكما أشرنا فإن دعوات الجهاد الإسلامي لم تنشأ في دوافعها من فراغ اجتماعي واقتصادي وسياسي، فقد كانت العوامل الاجتماعية والاقتصادية وبما تمثله من غياب العدالة والمساواة أمراً حاسماً في إشعال جذوة الجهاد. وبالنسبة لدعوة الشيخ عثمان بن فودي فقد وجدت من عناصر التطاحن والتنافس القبلي أن قبائل الفولاني المنتشرة في المنطقة وهم رعاة كانت تزرع تحت وطأة الضرائب الباهظة التي تفرضها الإدارات الوثنية على قطعانها، وحيث كان الزعماء الوثنيون يشكلون طبقة سياسية واقتصادية تنظر بازدراء واحتقار لقبائل الفولاني من الرعاة، بل كانوا يجبرونهم على الذهاب لحرب إخوانهم، من المسلمين. وقد اتضح ذلك من خلال الرسالة التي بعث بها الشيخ محمد بيللو بن عثمان فودي إلى أهل مكة، فذكر في ذات الرسالة أن من أسباب إعلان والده للجهاد أن أعداءه استعبدوا أحرار المسلمين. وكان قد سلم هذه الرسالة إلى الشيخ عمر سعيد تال الفوتي عندما كان في طريقه إلى مكة عام 1837م (5). بل لقد اتخذ الصراع الاجتماعي وبما أفرزه من حالات الظلم والاضطهاد شكله السياسي من أن بعض قبائل الفولاني من رعاة الأبقار من الوثنيين قد انضموا إلى حركة الشيخ عثمان بن فودي لنفس الأسباب بحثاً عن الخلاص من الاضطهاد، وليس كما يروج المؤرخون الغربيون أن قبائل الفولاني قد انضمت إلى حركة الشيخ بن فودي

من منطلق قبلي، وذلك من خلال وصفهم لجهاد الشيخ بن فودي بأنه جهاد قبائل الفولاني. وحيث أن الفساد السياسي والاقتصادي قد تمثل في الأساس في نظام الضرائب والإدارة الفاسدة للحكام الذين يعملون على استغلال واضطهاد الفقراء والمساكين من كافة قبائل المنطقة. وفي حقيقة الأمر فإن هذه الطبقات الحاكمة قد أحست بثراء تجار الماشية من بعض القبائل ففرضت عليهم الضرائب والرسوم الباهظة فأخذ هؤلاء يتطلعون إلى حكومة أو إدارة عادلة ترعى مصالحهم وفق القوانين الإسلامية العادلة التي كانت قد نجحت من قبل في هذه المنطقة إبان حكم الإمبراطوريات السودانية القديمة، في توفير الطمأنينة والأمن والسلام وتأمين حركة التبادل التجاري بين القبائل المختلفة، مما أدى إلى ازدهارها اقتصادياً وبما حقق الاندماج الاجتماعي والبشري بين مختلف القبائل. وكذلك فإن الثورة المهدية قد انطلقت هي الأخرى من واقع يسوده الظلم الاجتماعي الناجم عن فرض الضرائب والرسوم الباهظة على الفقراء وعلى زعماء القبائل في وسط وشرق السودان، ومع فداحة هذه الضرائب فقد صاحبت عملية جمعها أساليب قاسية وعقوبات فظيعة من التنكيل بالأهالي والفتك بهم مما أدى إلى تعبئة الفقراء والمجاهدين خلف لواء الثورة المهدية. ومما جمع بين المفهومين الاجتماعي والديني للجهاد تطابق تسمية الفقراء بأنهم فقراء لله وفقراء في الدنيا، بحيث ذهب بعض المؤرخين إلى وصفهم بالدراويش، علماً بأن كلمة "درويش" تعني عند أهل الشام الإنسان الفقير. وبذلك فإن تعمد العديد من المؤرخين الأوروبيين إفراغ مفهوم الجهاد من أبعاده الحقيقية بأن يعزوا أسباب الجهاد إلى التكتلات القبلية والتركيبات الاجتماعية والعنصرية الأخرى، إنما يندرج تحت مقاصدهم للتفرقة والتقسيم من جهة وفي محاولة لنفي دور الجهاد الإسلامي في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي في



القارة الإفريقية، بما في ذلك إسهام حركات الجهاد في حركة التحرر الإفريقي الحديثة.

وكذلك فقد سلكت حركات الجهاد الإسلامي لدى الشيخ عثمان بن فودي والإمام المهدي نفس الخطوات التي اتبعها الرسول - حيث تبعت في ذلك حركة الهجرة وكنا قد وقفنا كثيراً لدى ظاهرة الهجرة والتبادل الإنساني والثقافي، ودورها في التمازج البشري بين أرجاء الحزام السوداني وصولاً إلى تحقيق غاية التكامل الحضاري والثقافي. وبدأت هجرة الشيخ بن فودي عندما ترك بلاط ملوك ديجل "Degil" معلناً جهاده ضد حكم الطبقة الحاكمة من الوثنيين في مناطق الهوسا، حيث هاجر إلى جوبير "Gobir" ثم إلى "قودو" "Godu" في عام 1804م فأعلن الحرب وسجل انتصاره الأول في جوبير فانضم إليه عامة الناس من المسحوقين بما في ذلك الهوسا إلى جانب قبائل الفولاني، تماماً مثلما هاجر المهدي إلى قدير ثم سجل انتصاره الأول على أبي السعود في الجزيرة أبا عام 1881م فهاجرت إليه القبائل من كل أرجاء السودان كأول خطوة لتوحيد القبائل السودانية ولبلورة مفهوم الوحدة القومية في السودان. وقد نتج عن جهاد الشيخ بن فودي المنظم مع توزيع الرايات على الزعامات القبلية المختلفة وتعيين الأمراء على رأس الجيوش "كما فعل المهدي"، تأسيس دولة إسلامية امتدت من النيجر حتى تشاد عدا منطقة بورنو التي ضمها رابع بن فضل الله فيما بعد. وتمكن الشيخ عثمان بن فودي من القضاء على الحكم الوثني وأقام الخلافة الإسلامية الصكتية وعاصمتها صكوتو وذلك في عام 1831م. وهكذا فقد تم ولأول مرة تحقيق وحدة سياسية في وسط بلاد السودان بعد حالة الانقسام والتطاحن القبلي والحروب التي كانت سائدة في منتصف القرن الثامن عشر بين دويلات الهوسا في غوبير وكاتسينا

وزامفارا "Zamfra" وكانو خلال العام 1760م<sup>(6)</sup>. فاستطاع الشيخ بن فودي بذلك تحقيق الوحدة ما بين قبائل الفولاني والهوسا والكانوري والطوارق، فشهدت هذه الفترة تزايد الهجرات من الغرب إلى الشرق من فوتا تورو إلى ديار برنو ووداي ودارفور. وقد نتج عن جهاد الشيخ بن فودي وتنظيمه للدولة الإسلامية الموحدة في وسط الحزام السوداني ومع هجرات القبائل الأخرى من غرب القارة، قيام حركات أخرى للجهاد لاستكمال مهمة توحيد الحزام السوداني. وذلك بظهور جهاد شيخو أحمدو الذي كان قد هاجر إلى مناطق الهوسا في عام 1805م، وهناك تسلم الراية والتكليف من الشيخ بن فودي لإعلان الجهاد في منطقة (ماسينا) في اقاصي الغرب. وقد اتبع شيخو أحمدو نفس الطريق ومهده أمام جهاد الشيخ عمر بن سعيد تال الفوتي. وبما أن طائفة القادرية كانت هي التي تسود مناطق غرب الحزام السوداني آنذاك فإن شيخو أحمدو كان أول من خرج على مفهومها في الممارسة الاجتماعية الدينية بالتسامح مع الوثنيين والأوروبيين، ورغم كونه إبناً لمرباط من فرقة القادرية فإنه قد انتقد الممارسات السائدة للمرابطين بأن دورهم يجب ألا يقتصر على مباركة الزواج وغسل الموتى، وتعديد المولودين، والعيش على أموال الصدقات. فأعلن الجهاد على قبائل (البامبارا) في ماسينا لنفس الدوافع والأسس الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة نتيجة لمعايشة قبائل الفولاني والسوننكة المسلمة مع قبائل البامبارا الحاكمة في سيجو "Segu". واستطاع شيخو أحمدو أن يؤسس دولة إسلامية عاصمتها (حمد الله) في عام 1844م فامتدت دولته الموحدة على طول منطقة نهر النيجر ما بين جني وتمبكتو في دولة مالي الحديثة أو السودان القديم، فاستطاع بذلك أن يبني دولة حديثة من الوجهة السياسية والإدارية والعسكرية أصبحت فيما بعد تمثل إمبراطورية متكاملة تم تقسيمها إلى

إمارات أو محافظات، وأقام عليها الأمراء ومجلساً للدولة والقضاء يتكون من أربعين عضواً. فوصف شيخو أحمدو بأنه مؤسس دولة الدين التي التقت حدودها مع أطراف دولة الشيخ عثمان بن فودي وإماراتها الأربع عشر. فإذا أخذنا في الاعتبار سيطرة الدولة المهديّة على منطقة السودان وادي النيل فيما بعد وامتداد إمبراطورية رابع إلى الغرب منها حتى حدود إمبراطورية الصكوتو عند حدود منطقة البرنو وبحيرة تشاد، نجد أن الحزام السوداني كان في تلك الفترة في طريقه إلى الوحدة الكاملة. وقد كانت مظاهر هذه الوحدة قد بدت منذ ظهور جهاد الحاج عمر سعيد تال الفوتي (1794-1874م) والذي كان قد بسط إمبراطوريته من تمبكتو مركز الإشعاع الثقافي والحضاري للإمبراطوريات السودانية القديمة وحتى المحيط الأطلسي. وقد نشأ جهاد الحاج عمر على نفس مبادئ الشيخ عثمان بن فودي والإمام المهدي بأن يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. ولذلك وعند ظهوره فقد نظر الناس إليه أول مرة بأنه المهدي المنتظر بينما أن المفارقة التاريخية تشير إلى أن الحاج عمر قد توفي في تاريخ ليس بالبعيد عن التاريخ الذي بدأ فيه الإمام المهدي نشر دعوته بين الناس في السودان وذلك في عام 1864م، علماً بأن إمبراطورية شيخو أحمدو قد انتهت مع قيام دعوة الحاج عمر. ومن جهة أخرى فإن جهاد الحاج عمر قد ارتبط كما ارتبط جهاد شيخو أحمدو بجهاد الشيخ عثمان بن فودي ارتباطاً قوياً، فإن قوات شيخو أحمدو وعند هجوم القوات الفرنسية الغازية عليها قد انسحبت إلى الشرق إلى ولايات الصكوتو حيث توفي الشيخ أحمدو. وبما أن من أصول كلا من : الشيخ بن فودي وشيخو أحمدو وعمر الفوتي تنتمي إلى نفس الأصل التكلوري الفلاني من فوتا تورو، فإنما يربط بين الحركات الثلاث إنما يدل مرة أخرى على توجه هذه الحركات لإقامة دولة موحدة على طول

منطقة الحزام السوداني. وعندما قام الشيخ عمر الفوتي والذي ولد في فوتا تورو عام 1782م، بالحج إلى الأراضي المقدسة عام 1833م سافر عن طريق السودان وأقام لدى عودته فترة في صكوتو لدى الشيخ محمد بيللو بن عثمان بن فودي وتزوج من إحدى بناته، وفي أثناء حجه نال لقب خليفة السودان واعتنق الطريقة التيجانية فوصف جهاده بجهاد التيجانية. وخلافاً للمهدي والشيخ عثمان بن فودي فقد نال لقب الحاج كما سلك الطريقة التيجانية، وبينما ينتمي كل من الحاج عمر وشيخو أحمدو للتيجانية فإنهما كذلك ينتميان إلى نفس المنطقة في أقاصي غرب بلاد السودان (فوتا تورو)، تلك المنطقة التي كانت تسودها الطريقة القادرية، فإن في ذلك ما يكشف عن أثر الظروف المحيطة بالمنطقة والقائمة على نظرة الطريقتين إلى مفهوم الجهاد، والذي كانت تمارسه الطريقة القادرية في نشر الإسلام بالطرق الثقافية والتعليمية السلمية بينما تمارسه الطريقة التيجانية بالطرق الحربية.

وكنا قد أشرنا بلمسة عابرة إلى دور التيجانية في الجهاد العسكري والسياسي لتحرير المنطقة السودانية في الفصل الثاني من هذا الكتاب، بينما يبدو الأمر الآن في اختلاف نظرتي التيجانية والقادرية إلى الجهاد بأن أثر التيجانية كان في مناطق الغرب الأقصى (السنغال والمغرب الأقصى وموريتانيا) لأن هذه المنطقة ظلت على اتصال بالظروف التي نشأت فيها الطريقة التيجانية ومؤسسها الشيخ أحمد التيجاني (1737-1817م). ومن جهة أخرى فإن تعاليم التيجانية قد نشأت في أرض واقع تميز بالوجود المحلي الإفريقي والترسبات الكامنة في ممارسات القبائل الإفريقية.

وفي هذه المنطقة (فوتا تورو - وفوتا جالون) في غرب المنطقة السودانية يرى التيجانية أن حالة التعايش والتسامح التي كانت تمارسها القادرية مع القبائل الوثنية والاستعمار الفرنسي، قد أدت إلى محو صورة الإسلام

الصحيح وتزايد امتداد الوثنية والنصرانية في المنطقة، مما أدى إلى تزايد حالة الظلم الاجتماعي والاضطهاد للمسلمين، ومهد إلى تغلغل الاستعمار الفرنسي في المنطقة وبذلك فقد أصبح الجهاد واجباً دينياً.

ولقد أدت ظروف عديدة إلى انحياز أهل المنطقة من المسلمين الأفارقة إلى جهاد الشيخ عمر الفوتي، منها بساطة وسهولة الطريقة التيجانية، وبسطها لمبدأ الأخوة الإسلامية التي تحقق المساواة بين جميع القبائل والفئات والطبقات الاجتماعية، في وقت تميزت فيه الطريقة القادرية العلمية والثقافية وزعامة الصفوة. وقيل أن الحاج عمر قد حمل معارضيه على التخلي عن الطريقة القادرية والدخول في الطريقة التيجانية التي تقوم على البساطة والنزول إلى عامة الشعب. كما قيل بأن القادرية قد هادنوا الفرنسيين في المنطقة كما هادنوهم في المغرب، فتحالف القادرية مع الفرنسيين ضد التيجانية وذلك خوفاً من زحف الإسلام الشعبي الناصر - (الإسلام السوداني) - فهل يشابه ذلك ما حدث بين المهدي والختمية في السودان أثناء حملة الغزو البريطاني لاستعادة احتلال السودان؟ على كل حال فإن تعاليم التيجانية قد وجدت استجابة واسعة من قبل الأهالي وأصبح كل من لا ينضم إلى الطريقة وكأنه كافر، بينما تمثلت رسالة الحاج عمر في إعلان الجهاد وأن يحارب ويستعمر كل من يرفض الدخول في الإسلام شأنه في ذلك شأن كل من الشيخ بن فودي والإمام المهدي. فقد أعلن الحاج عمر بأنه تلقى الإشارة من الرسول e في عام 1852م بإعلان الجهاد كذلك اتبع الطريق بالهجرة إلى دنقراي "Dinguray" عام 1848م، فالتحق به عدد كبير من الأهالي بما في ذلك النساء والأطفال من فوتا تورو وكارتا "Kaarta" وسيجو وبينما كان الحاج عمر تحت رحمة القصف المدفعي من قبل الحاميات الفرنسية، بدأ حربه ضد الوثنيين والمشركين أولاً فاتجه نحو بلاد (البامبارا) وكارتا وهاجم

مناطق كاسو إلى الجنوب والتي كان الفرنسيون قد أنشأوا فيها قلعة حربية حصينة فحاصرها الحاج عمر لمدة ثلاثة أشهر قبل أن يعود باتجاه فوتا السنغالية ويؤسس عاصمته في نيورو "Nioro" عام 1853م ويضم إليه المجاهدين ويقوم بتدريبهم على الأسلحة الحديثة التي كان يشتريها من الأوروبيين في السواحل (7).

تمكن الحاج عمر من توحيد المنطقة بأعراقها وقبائلها المختلفة تحت حكم واحد تمثله دولة التيجانية الكبرى في وسط بلاد السودان (ماسينا)، بينما امتدت حدودها غرباً حتى المحيط الأطلسي وشرقاً إلى منطقة تمبكتو. ولا مست دولة الحاج عمر حدود البامبارا واليوربا في الجنوب والطوارق في الشمال، وأخذ الحاج عمر في ذلك على عاتقه مهمة تحرير البلاد التي دخلها الفرنسيون مثل بلاد السيرر والولوف في السنغال والديولا والبامبارا في النيجر فأخذت هذه القبائل وبوازع من الوحدة المتنامية التحالف مع الحاج عمر مثل حلف قبائل السيرر عام 1855م بقيادة (موديا با) الذي اشهر إسلامه وانضم لجهاد الحاج عمر لمحاربة القوات الفرنسية الغازية (8).

وهكذا أصبح جهاد عمر الفوتي يمثل المواجهة في الواقع الحضاري الإفريقي ما بين قضية تحرير وتوحيد المنطقة السودانية الإفريقية والتدخل الفرنسي في المنطقة والذي يرفع شعار حمل مشاعل الحضارة الاستعمارية الجديدة إلى القارة الإفريقية المظلمة. كما يمثل ذلك زحف الكولونيل أرشينارد "Archinard" على مواقع جهاد التيجانية في جني وباماكو وفوتا جالون وماسينا، ذلك الزحف الذي انتهى باحتلال تمبكتو مركز الإشعاع الحضاري والثقافي السوداني في 10 يناير 1893م. وبما جعل الفرنسيين يصفون احتلال تمبكتو بأنه لا يقل أهمية عن انتصار (شارل مارتل) في معركة بواتيه (9) ، ذلك الزحف الذي تمكن بدوره من وقف المد الإسلامي في

المنطقة الإفريقية وقد حدث ذلك في نفس اللحظة التاريخية التي بدأ فيها الاستعمار الفرنسي في التوغل شرقاً للقضاء على مقاومة ساموري توري ورابع، ولقد تمثل ذلك كله في رسالة الحاج عمر الفوتي للكلونيل أرشينارد "إذا كانت لديك بلاداً فارجع لحمايتها واترك أرض الله للذين يستطيعون تقديم خدماتهم لها. (10)

"Si tu as un pays Garde - le et laissez la terre d'allah a ceux qui le servent"

وبوفاة الحاج عمر الفوتي في عام 1864م لم تنطفئ شعلة الجهاد في المنطقة السودانية لمواجهة التغلغل الفرنسي، فقد برز إلى الوجود جهاد (ساموري توري) في الغرب وجهاد (رابع فضل الله) في الشرق وقد واجه كلاهما توغل القوات الفرنسية إلى داخل إفريقيا. وللتدليل على وحدة غايات وأهداف حركات الجهاد في استكمال عملية التحرر والوحدة في منطقة الحزام السوداني فقد ارتبط جهاد (ساموري توري) بجهاد الحاج عمر الفوتي. فقد كان ساموري توري الذي ولد في عام 1830م ابناً لمزارع من قبائل الماندينغ، عمل بتجارة الماشية وترعرع في أوساط العامة من أصحاب الحرف الصغيرة والرعاة والمزارعين في دولة السيسي التي كونها المجاهدون من الماندينغ، فأصبحت عناصر جيشه من أوساط هذه الفئات الفقيرة وكان قريباً من مجتمعات التيجانية التي اتخذها طريقة له، ومنها استمد تعاليم الحاج عمر الفوتي في الجهاد. وعندما أصبح قائداً مشهوراً في جيوش المجاهدين من السيسي انفصل عنهم وكون جيشه الخاص في 1857م شأنه في ذلك شأن رابع فضل الله، حتى نجح في تكوين إمبراطوريته الخاصة والتي دامت من الفترة ما بين 1867 إلى 1881م والتي هي أشبه بإمبراطورية رابع "I,empire du Rabih" وقد أسهمت تعاليم التيجانية التي

تنادي بالبساطة والمساواة والتسامح بين الأخوة المسلمين من الجماعة في فتح الطريق أمام كل من الحاج عمر وساموري حيث أن تعاليم التيجانية قد التقت مع تعاليم مجموعات الماندينغ التي تنادي ثقافتهم التقليدية بمبادئ العزة والأمجاد الحضارية الموروثة والقائمة على المساواة بين الجميع ومراعاة الأصول المحلية.

وفي تناولنا لكل من إمبراطورية ساموري ورابع فضل الله نقف لدى التشابه القائم في تاريخ وإنجازات كل منهما، خاصة على الصعيد السياسي والعسكري والإداري. فإن ساموري شأنه شأن رابع بدأ حياته تاجراً بسيطاً بين عامة الناس الذين عمل في أوساطهم ثم قاده الطموح لتكوين جيشه الخاص الذي حارب به الطبقات التجارية الأرستقراطية لمجموعات الديولا في مراكزها التجارية في كونغ Kong و "Sikasso" كما لجأ ساموري المجاهد إلى مد نفوذه في بادئ الأمر عن طريق دبلوماسية المصاهرة والاندماج كما فعل مع مجموعات توري التيجانية في منطقة "دنقراي" وذلك ما فعله رابع مع قبائل بحر الغزال وشاري أو بانغي. كذلك وصف الأوروبيون أهداف كل من رابع وساموري بأنها أهداف تجارية ودينية في ذات الوقت، وبينما وصفوا ساموري بأنه نابليون إفريقيا فقد أطلقوا الوصف ذاته على رابع بأنه نابليون إفريقيا الأسود "Tth Black Napoleon of Africa" ولعل الأوروبيين قد أعجبوا في المكان الأول بالتكتيكات الحربية الدقيقة والتنظيمات الحديثة للجيش لدى كل من ساموري ورابع. فقد اتبع كلاهما أسلوب يهدف إلى السيطرة على الطرق والنقاط التجارية في المنطقة ثم العمل على ضم الدويلات الواقعة على هذه الطرق تدريجياً "دويلات الماندينغ بالنسبة لساموري، ودويلات مناطق أو بانغي شاري بالنسبة لرابع"، وحتى تمكن ساموري من تأسيس دولة واسعة في



أعالي النيجر في الفترة من 1870م إلى 1878م ثم مد نفوذه حتى بلغ (كانفايا) عاصمة دولة التكلور في عام 1882م، بينما مد راجح فضل الله إمبراطوريته حتى بلغت حدود مملكة البرنو من عام 1879م حتى 1900 قبل أن يلقي مصرعه على أيدي القوات الفرنسية. أما على صعيد الجيش فقد اختار ساموري قاداته من العسكريين الذين تلقوا تعليماً كافياً وتدريباً عالياً وكان يختار قادة جيوشه على أساس الكفاءة والانضباط، وليس على أساس الولاء القبلي أو الانتماء العرقي. وقد احتل الجيش مكانة سامية في تكوين إمبراطورية ساموري حتى وصفت دولته بأنها دولة عسكرية، وذلك نسبة للسلطات الواسعة التي تمنح لفئة السوفة "Sofa" وهم بمثابة (المجلس العسكري الأعلى). ويعود كل ذلك نسبة لأن إمبراطورية ساموري ظلت في حالة جهاد وحرب دائمة، وأن مهمة العسكريين الأولى ترتبط بأولويات الدولة وهي الإعداد للجهاد وإدارة الحرب. وكان ساموري وكقائد عسكري يدرك أن الكثرة العددية التي تتميز بها جيوشه لا تقوى على مواجهة التسليح الحديث لدى الجيوش الأوروبية الغازية، حيث يعود التفوق في التسليح آنذاك إلى ظهور مدفع المكسيم الذي اكتشف في أواخر القرن التاسع عشر، بل أن شاعراً أوروبياً قد عزا انتصارات الجيوش الأوروبية على الجيوش الإفريقية لظهور المكسيم "Maxim" فقال :

"What ever happens we have got.

The Maxim Gun, and they have not"

ولذلك فإن (ساموري) وفي أثناء حرب الجهاد لم يقع في ذلك الخطأ العسكري التكتيكي الفادح الذي وقع فيه الخليفة عبد الله في كرري أمام (المكسيم) فمن التكتيكات العسكرية التي اتبعها ساموري تفادي حرب المواجهة المكشوفة مع الفرنسيين واستخدام أسلوب حرب العصابات الشاملة

وتكتيك الانتشار الذي يلائم الحروب في المناطق الصحراوية المفتوحة، وحيث أن مناطق غرب إفريقيا قد عرفت بأنها تفتقر إلى الدفاعات والموانع الطبيعية (11)، وقد اكتشف ساموري أن الطوابي أو (الحواط الطينية) مثل تلك التي أقامتها جيوش المهديّة على ضفة النيل تعجز عن صد نيران المدافع. وأن منطقة غرب إفريقيا ليس فيها من الجبال والهضاب كما هو الأمر في الحبشة وشرق السودان بما مكن الأحباش من هزيمة الإيطاليين. وبما مكن عثمان دقنة من تحطيم المربع الاسكتلندي. كما أن من التكتيكات الحربية التي اتبعها ساموري الالتحام المحدود مع القوات الفرنسية ثم الانسحاب إلى الشرق لاستدراج هذه القوات إلى مناطق مجهولة، ثم اتباع سياسة الأرض المحروقة بإخلاء القرى وإحراق المحاصيل وردم الآبار وذلك لقطع الإمداد والتموين وهذا الأسلوب تم إتباعه في حرب هكس في غابة شيكان. ولسد الثغرات في التسليح لجأ ساموري إلى رفع درجة الكفاءة القتالية والانضباط والتدريب والتنظيم لدى جنوده وحرص على توفير أنواع بديلة للأسلحة والذخائر والمؤن الغذائية وذلك عن طريق الآتي :

- توفير الغداءات من محاصيل مزارع الدولة المنتشرة في كل القرى.

- استبدال أسرى الحرب من الرقيق لشراء الخيول للجهاد من المناطق الشمالية، حتى بلغت خيوله ألفي حصان.

● تمويل الجهاد (مالياً) بفرض 10٪ كضرائب أو عوائد على مناجم الذهب بالعملة الصعبة لشراء السلاح من منطقة فري تاون.

وفي عام 1885م وعندما لجأ الأوروبيون إلى منع جلب واستيراد الأسلحة والذخائر إلى منطقة سواحل غرب إفريقيا وإغلاق سوق فري تاون، قام ساموري بإنشاء ورش خاصة بالدولة " State Workshops " لصناعة

البارود وتقليد صناعة الأسلحة الأوروبية وصيانة الأسلحة القديمة وإعادة تأهيلها بأيدي الحدادين وبذلك أنشأ ساموري أول مصنع للذخيرة ولإنتاج البارود كما أنشأ المهديون ذلك في أم درمان (12).

يعتبر ساموري توري أول من أدخل نظام التجنيد الإجباري المنظم في الجيوش الإفريقية وربما يكون قد استبق في ذلك الأوروبيين. فبينما كان الجيش النظامي يتكون من ألفي مقاتل فإن الخدمة العسكرية الإلزامية توفر للجيش حوالي ألف مقاتل، يتم استدعاءهم عند الضرورة. ويقوم هذا النظام بأن تبعث كل قرية بعدد من شبانها لقضاء ستة أشهر للتدريب في معسكرات الجيش بصفة دورية بينما يبقى الآخرون في قراهم للخدمة في المزارع لتوفير الغذاء ويكون ساموري بذلك قد تفادى الخطأ الذي وقع فيه الخليفة عبد الله باستدعاء الجميع إلى أم درمان لمناصرته بمن فيهم المزارعون مما نتج عنه مجاعة 1306هـ.

كما يعتبر ساموري توري بذلك أول من استحدث نظام الدفاع الشعبي حيث أنه وإلى جانب الخدمة العسكرية فإن الجنود والمتطوعين من المجاهدين ينالون دروساً في محو الأمية والدعوة الإسلامية بحيث يصبح الجندي داعية إسلامي إلى جانب مهمته العسكرية، كما كان جنود ساموري يتلقون دروساً نظامية في الثقافة والتعاليم الإسلامية لاستكمال مهمة الجهاد (13).

وبذات القدر فقد أبدى الأوربيون إعجاباً بتنظيمات جيش رابح بن فضل الله فوصفوه بأنه جيش حديث بكل مقاييس العصر بالمقارنة مع الجيوش الأوروبية حيث تمكن من خلال التسليح والتدريب الحديث أن يلحق الهزائم بالقوات الفرنسية الواحدة تلو الأخرى. فاستطاع أن يستأصل قوات (برتسون) ومهاجمة قوات (جنتيل) "Gentile" في ذات الوقت في أكتوبر

من عام 1899م بما استدعى فرنسا أن ترسل لمقابلته في كسرى قوات البعثة الصحراوية وبعثة إفريقيا الوسطى وبعثة شاري في ديسمبر عام 1899م لكي تتمكن من القضاء عليه، وقد أوردت المصادر التاريخية قوائم لنوعية أسلحة جيوش رابح من البنادق والمدافع وكيفية توزيعها على قادة جيوشه حسب التدرج والأهمية، والذين يبلغ عددهم خمسة وعشرين قائداً للألوية المختلفة وقد شهد القادة الأوروبيون "الفرنسيين" لقوات رابح بالكفاءة العالية والتدريب الكامل وذكروا فيما ذكروا كيف تقوم هذه القوات بالدوريات المنظمة والاستعراضات العسكرية ولألعاب الرياضية (الرياضة العسكرية) كما ذكروا بأن قادة وضباط هذه الجيوش يقومون بالمهام الإدارية والثقافية الأخرى خارج نطاق الحرب ولكل منهم رايته الخاصة أو (بيرقه) الخاص، الذي يمثل علم القيادة كما هو الحال في الجيوش الحديثة ويتبع هؤلاء القادة مباشرة إلى القيادة العامة التي يتولاها رابح نفسه. مثلما كان السوفة "Sofa" يتبعون لقيادة ساموري. وكذلك أدخل رابح نظام الخدمة العسكرية الإلزامية وسط المجموعات القبلية المختلفة لاستقطاب المجاهدين في كل مرحلة من مراحل فتوحاته. وقد بلغ الانضباط وسط جنود رابح شأواً بعيداً. فقد لجأ رابح إلى القوانين العسكرية التي تحكم هذا الانضباط ومنها أن الاعتداء على حقوق الآخرين بغير وجه حق مشروع تكون عقوبته الإعدام، إلى درجة أن مجلس القضاء العسكري قد حكم بتنفيذ عقوبة الإعدام في حق بعض الجنود الذين أخذوا بيضة دجاجة عنوة من امرأة عجوز. وفي ذلك ما يكذب ما ذهب إليه بعض المؤرخين حول ممارسة رابح الاضطهاد والقتل والتنكيل بمواطني المنطقة (14).

لقد اتبع رابح في حروب الجهاد ضد الاستعمار الأوروبي نفس الأساليب والترتيبات الحربية التي اتبعها رصيفه في الجهاد (ساموري توري) خاصة

مع تشابه الظروف وتقارب الفترة الزمنية، حيث كانت جيوش ساموري تزحف من الغرب إلى الشرق بينما تزحف جيوش رابح من الشرق إلى الغرب، ومما يجدر تسجيله هنا بالنظر إلى الأساليب والتكتيكات العسكرية التي اتبعها رابح في حروبه "ضد القوات الفرنسية" والتي تشابه تكتيكات ساموري توري العسكرية، إتباع خطط وسياسات الأرض المحروقة واستدراج العدو، فإن قوات رابح كانت تعمل على استدراج القوات الفرنسية وتسميم الآبار التي في طريقها ويكون رابح بذلك أول من استخدم أسلوب الحرب الكيميائية في إفريقيا، ذلك في وقت كانت تسعى فيه القوات الفرنسية لمد نفوذها نحو منطقة بحيرة تشاد، في محاولة منها للقضاء على خطط حركات الجهاد الوطنية الإفريقية، التي كانت تسعى إلى توحيد منطقة الحزام السوداني بالتقاء إمبراطورية ساموري في الغرب، بامبراطورية رابح في الوسط، وبالدولة المهدية في الشرق، والدولة السنوسية في شمال الحزام. فقد نظر الفرنسيون إلى ما يقوم به رابح من امتداد لإمبراطوريته بأنها أعمال تهدف إلى تهديد وجودهم في منطقة ما وراء دلتا نهر شاري، وهي تسعى إلى ضم هذه المنطقة إلى مناطق نفوذها في غرب الحزام السوداني، ذلك في الوقت الذي تمت فيه اتصالات بين رابح والثورة المهدية، وبين رابح والمعلم حياتو بن محمد بيللو بن عثمان فودي والذي زوجه رابح إحدى بناته (الميرم حواء) هذا من جهة. ومن جهة أخرى الاتصالات التي تمت بين الإمام المهدي بالسنوسي في واحة الجغبوب عندما عرض عليه منصب الخليفة الثالث عثمان بن عفان، علماً بأن الحاج عمر سعيد الفتوي كان قد قام وبدوره بالاتصال بالسنوسي من قبل في واحة الجغبوب وهو في طريق عودته من الأرض المقدسة عام 1838م وذلك عندما أقام لدى السلطان محمد بيللو بن عثمان بين فودي في (صكوتو) وتزوج من إحدى بناته أيضاً.

لقد كانت هذه الاتصالات جميعها تهدف إلى تجميع حركات الجهاد الإسلامي الإفريقي في المنطقة في وجه التغلغل الاستعماري الأوروبي ولكن لم يكتب لها النجاح التام لأمر ترتبط بعلاقة كل من رابح والسنوسي بالثورة المهديّة الشاملة. فقد كان المهديون ينظرون إلى دولتهم بأنها الدولة الإسلامية الأم في سائر المنطقة. ومن هذا المنطلق فقد بعث الإمام المهدي وخليفته برسائل إلى كل من حياتو بن محمد بن بيللو بن عثمان بن فودي ورابح والسنوسي في الصحراء الليبية، وبينما استجاب السلطان حياتو لدعوة المهدي ووعد بالهجرة إليه كما أمرهم بذلك جدهم عثمان بن فودي للدعوة بالهجرة، فإن رابح وبرغم تمسكه بالمهدية حيث كان راتب المهدي منتشراً بين أتباعه الذين يرتدون زي الثورة المهديّة، فهو لم يستجب إلى داعي الهجرة والعودة إلى أم درمان. فربما نظر رابح للأمر بأن مد نفوذه في منطقة بحيرة تشاد إنما يعتبر كامتداد للدولة المهديّة، خاصة وأن الرسالة التي تلقاها رابح من الدولة المهديّة كانت من قبل الخليفة عبد الله التعايشي. وبوفاة الإمام المهدي في عام 1885م ومع امتداد إمبراطوريته، فربما نظر رابح إلى الأمور بمنظار جديد وربما نظر إلى الخليفة عبد الله من زاوية أخرى تتعلق بزعامة الدولة المهديّة، فهو الذي شهد الخليفة عبد الله وهو يعلن بيعته للزبير باشا بأنه المهدي المنتظر.

وكذلك الأمر بالنسبة للحركة السنوسية حيث كان أتباع السنوسي يتطلعون أنفسهم بأن يصبح محمد المهدي السنوسي هو المهدي المنتظر حيث ذهب السنوسي كما أوردت الروايات من قبل إلى إرسال زوجته إلى موضع يسمى (ماسا) لتلد له ابنه محمد المهدي، ذلك الموضع الذي تقول الروايات المتداولة بأن المهدي المنتظر سيولد فيه، وبأن المهدي المنتظر يتوقع ظهوره في الغرب وليس في المشرق (15).

ورغم كل شئ فربما أدت جميع الملابس إلى تفرق كلمة حركات الجهاد في الحزام السوداني بما جعلها لقمة سائغة لقوات الغزو الاستعماري الأوروبي الواحدة تلو الأخرى. فمع حلول مطلع القرن العشرين سعت القوات الأوروبية الغازية أول ما سعت إلى تقسيم المنطقة إلى مناطق نفوذ متعددة فاستبقت مخططات التقسيم محاولات التوحيد وهذا يقودنا بالطبع إلى التوقف لدى إنجازات كل من ساموري توري ورابع لتكوين دولتيهما في سعي لتوحيد المنطقة السودانية. فقد نجح ساموري توري في تأسيس دولة واسعة في أعالي النيجر بين عامي (1870-1878م) ومد نفوذ دولته في عام 1881م إلى حدود كانغابا عاصمة دولة التكلور وحدود أراضي البامبارا إلى الجنوب حتى بلغت مساحة إمبراطوريته حوالي 298,000 كلم مربع في عام 1888م فأصبحت إمبراطورية ساموري بذلك ثالث قوة سياسية في منطقة غرب الحزام السوداني إلى جانب خلافة الصكوتو وإمبراطورية التكلور. وتعتبر هذه الفترة إلى جانب امتداد إمبراطورية رابع وقيام الدولة المهدية من أكثر فترات التاريخ الإفريقي تحقيقاً للوحدة الإقليمية في المنطقة قبل أن يدركها الزحف الاستعمار مع نهاية القرن. فإن مما أدهش الأوروبيين حقاً التنظيمات السياسية والإدارية التي أدخلها ساموري في دولته حيث لجأ إلى تقسيمها إلى 162 منطقة تضم عشرين وحدة إدارية تتجمع في عشر ولايات وتحكم هذه الوحدات الإدارية بواسطة ثلاثة عناصر تؤلف بين الوحدة التقليدية العرقية القبلية والعسكرية والدينية القائمة على تعاليم الشريعة الإسلامية ويرأس هذه الوحدات (المامي) "Almami" أي المعلم أو المرشد الأكبر، والذي يترأس مجلس الدولة. ويتم اختيار رؤساء الوحدات والقرى بالطرق التقليدية المتبعة وفق التقاليد والأعراف الموروثة، ويرأس كل وحدة أو قرية القاضي "Qadi" والذي توكل إليه إدارة القوانين

المحلية، وبذلك فقد راعى ساموري في دولته الأعراف المحلية الإفريقية إلى جانب القوانين الإسلامية فأنشأ بذلك إدارة مزدوجة "Complex Administration" وبينما يمثل المامي "Almami" السلطة الدينية والقضائية والسياسية والعسكرية العليا، يساعده في ذلك مجلس للدولة مكون من حكام الولايات. فإن وهناك مجلس عسكري أو (السوفة) ويتكون من كبار القادة العسكريين الذين يقومون بمهام الأمن والتعبئة العسكرية للجهاد، ويقوم بتعيينهم القائد الأعلى (ساموري). وقد تمت إعادة صياغة القوانين وفق تعاليم الشريعة الإسلامية بما في ذلك الضرائب والجمارك، وبينما تعالج المسائل القضائية في محاكم القرى والوحدات المختلفة على يد القاضي فإن القضايا الكبرى ترفع إلى مجلس الدولة بينما ترفع القضايا ذات الحساسيات الخطيرة من مجلس الدولة إلى رأس الدولة للبت فيها (16).

وقد اتجه ساموري في بناء دولته إلى إحياء القوانين التجارية التي كانت سائدة في ممالك وإمبراطوريات السودان القديمة وعمل على رفع الضرائب الباهظة عن كاهل المزارعين. وعمل على إعادة فتح الطرقات وتأمينها، وتسهيل انسياب الحركة التجارية وتبسيط إجراءاتها في الأسواق والمزارع. ورغم تشدده ضد ممارسات كبار التجار في المنطقة إلا أن هؤلاء قد استفادوا من عمليات التبادل التجاري والسلع الجديدة بما في ذلك تجارة الأسلحة والذخائر. أما من الناحية العلمية والثقافية فقد لجأ ساموري إلى تدمير المظاهر الوثنية البائدة مثل الضرائب ومدافن الأجداد والأصنام وبنى مكانها المساجد والمدارس ومراكز العلم. ويعتبر ساموري أول من أدخل نظام التعليم الإلزامي للأطفال مثلما فرض محو الأمية على الكبار وجلب العلماء فأصبحت الثقافة العربية والإسلامية مظهراً هاماً من مظاهر التقدم الحضاري للمجتمع. ومن المبادئ التي عمل بها ساموري منح جميع فئات



وطبقات المجتمع بما في ذلك الطبقات الفقيرة الفرصة للتنافس وإظهار كفاءاتها حتى يحق لهم الترقى والوصول إلى أعلى الدرجات الوظيفية في الدولة. وكان المعيار لاختيار كبار الموظفين هو الولاء للقانون والالتزام بالتعاليم الإسلامية التي تحكم الدولة ولذلك فإن الوحدة القومية التي كانت قد تحققت، إنما تحققت في ظل دولة القانون وبذلك تمكن ساموري من القضاء على النعرات العرقية والقبلية التي كانت متفشية وقد تمثل ذلك في أن الأفراد من الأوساط والمجموعات القبلية المختلفة كانوا يعملون كوحدة أو كمجموعة متماسكة (17).

وبذلك فقد نجح ساموري في تكوين وجدان مشترك قائم على مفهوم "الكرامة القومية" التي أسهمت في استمرار إمبراطوريته رداً طويلاً من الزمن ووصفت إمبراطورية الماندينغ تحت ظلال حكم ساموري وبتكوينها الإداري الحديث، والإفريقي الأصل، بأنها أفضل الإمبراطوريات تنظيماً في القرن التاسع عشر، كما وصف (ساموري توري) بأنه (منسا موسى الجديد) فهو الذي أعاد إلى إمبراطورية الماندينغ (إمبراطورية مالي) مجدها القديم.

وهكذا كانت إمبراطورية رابح بن فضل الله فقد بلغت حدود إمبراطورية رابح بلاد (أدماوة) إلى الجنوب على حدود شاري أو بانغي أو حدود إفريقيا الوسطى الحالية. ومن الغرب منطقة الصكوتو نيجيريا، والكاميرون وحتى الحدود الجنوبية لجمهورية النيجر الحالية. وفي الشمال وداي، أي شمال تشاد وجنوب ليبيا الحالية. ومن الشرق حدود الدولة المهدية. أما إذا أردنا إدراج هذا الواقع ضمن تطور تاريخ الحدود الإفريقية فإنه يمكننا القول بأن إمبراطورية رابح قد نجحت في توحيد أراضي وحدود ست دول إفريقية تقريباً من الدول التي أعاد الاستعمار تقسيم حدودها الإدارية وتوزيعها في

مؤتمر برلين 1884-1885م حسب مصالح الدول الاستعمارية الاقتصادية ومخططاتها السياسية في التقسيم والتجزئة. إن الذين كتبوا عن إمبراطورية رابح من الأوروبيين إنما وصفوا امتداد هذه الإمبراطورية الإفريقية بأنها عملية (غزو) و(توسع) و(احتلال) بدلاً من كونها عملية (توحيد) وذلك في مقابل تفسيرهم لدورهم في (تحرير) المنطقة من وجود قوات رابح أو دور الاستعمار الأوروبي في تحرير إفريقيا من الأفارقة أنفسهم، وقد استخدموا منذ ذلك الوقت العنصر العرقي والقبلي لإحداث المواجهة بين مجموعة إفريقية وأخرى، فذكروا بأن قوات رابح إنما تمثل هيمنة العناصر العربية على العناصر الإفريقية، بينما تثبت وقائع التاريخ عكس ذلك، فإن المقاومة التي وجدها رابح من القبائل العربية في المنطقة لأكثر ضراوة عن تلك التي وجدها من المجموعات المحلية الإفريقية، وأردف هؤلاء ادعاءهم بأن رابح قد قام بتقسيم إمبراطوريته على أسس قبلية وليست إدارية، حيث منح المجموعات العربية الأفضلية في الإدارة بينما أن الواقع يشير بأن مجموعات القبائل العربية قد دخلت في مواجهات متتالية مع قوات رابح لأنها ترفض في الأساس وحسب موروثاتها مفهوم (الدولة) "State" ذات الحدود الإدارية المنظمة. وفوق هذا كله فإن جيوش رابح لم تتكون من عناصر عربية غازية، حيث أن جيوش رابح كانت تتكون من خليط من قبائل المنطقة من بحر الغزال إلى شاري باقرمي، وذلك من بقايا عناصر (البازنجر) من الشلك والدينكا في بحر الغزال وقبائل الكريش والباندا والزاندي في منطقة الأوبانقي "إفريقيا الوسطى" وقبائل منطقة جنوب تشاد (الساسا) والقبائل العربية الممتدة من وسط شاري أو بانقي إلى مناطق بحيرة تشاد ومملكة وداي وباقرمي وحدود مملكة البرنو. وقد شهد الأوروبيون أنفسهم بأن جيوش رابح كانت تمثل خليطاً عجيباً من الأعراق الإفريقية (18).

وعندما استولت جيوش رابع على المنطقة التي تكونت فيها إمبراطوريته شأنه في ذلك شأن القادة الأفارقة الآخرين مثل ساموري وبن فودي وعمر الفوتي اتبع نفس الطريقة التي اتبعتها الإمبراطوريات السودانية الأخرى في التقسيم الإداري للإمبراطورية، فمنح اعتباراً خاصاً للنظام الإداري والمحلي الإفريقي، فعندما قسم إمبراطوريته إلى وحدات إدارية وولايات صغيرة جعل على كل منطقة حاكماً أو مديراً أطلق عليه صفة (الناظر) على غرار ما كانت تحكم عليه البلاد في عهد مملكة البرنو، ويقوم (الناظر) بجمع الضرائب ويستثني في ذلك الفقراء والمساكين والأرامل واليتامى. كما منح (اللوانات) ومفردها (لوان) أي شيخ القبيلة سلطات واسعة في ممارسة الأحكام والقضاء والنظر في الجنايات واختلافات الأراضي والحدود، خاصة تلك المتعلقة بالجرائم الاجتماعية كالسرقة والزنا والنهب المسلح والإغارة لاسترقاق الآخرين، وكل الجرائم التي تهدف إلى إثارة الفتنة بين (العرب) و(الكانوري) أي السكان (المحليين). وقد كون لذلك لجنة من كبار مستشاريه وكلفها بالإشراف على الحكام الصغار وتمثل هذه اللجنة (أهل المجلس) أو (رجال الشورى) مثلما كان عليه الأمر في عهد سلاطين البرنو، و كان أكبر قضاة الذي يقوم بتطبيق القوانين من أهل المنطقة وهو (حياتو) أحد المنتسبين إلى أسرة الصكوتو الحاكمة. وقد أدى هذا التنظيم إلى ما ذهب إليه المؤرخون وأهالي المنطقة بأن حكام رابع على الإقاليم عدلوا فيها وساروا بين الناس سيرة حسنة (19).

ولذلك فإن أول ما قام به الاستعمار البريطاني في منطقة برنو هو تغيير قواعد حكم رابع لتطبيق مخططات سياساتهم الإدارية الجديدة، بحيث تتبع للحاكم البريطاني فجعلوا في كل منطقة حاكماً يخضع للسلطات الاستعمارية الجديدة وبحيث لا تتعدى سلطات هذا الحاكم مهمة جمع الجبايات

والضرائب بصورة قاسية وتحول دور (اللوانات) بذلك إلى ما يشبه دور (الباشبوق) في الحكم الاستعماري التركي فظلموا الناس وانتهكوا حرمانات الله تحت ذريعة الضرائب (20).

وأنا في كل ذلك لا نطلق القول على عواهنه انطلاقاً من نظرة شوفينية في محاولة تأكيدنا على الدور الحضاري الذي لعبته كل من حركتي (رابح فضل الله) و(ساموري توري) في تشكيل واقع إفريقي جديد قائم على تقاليد وموروثات المنطقة الإفريقية فقد شهد بذلك المؤرخ Henry Brunschwig في كتابه (L'evnement De l'Afrique, Paris. 1963).

عندما قال بالحرف الواحد :

"Africa was just about to produce something new at the very time she was occupied by the Europeans, thus as he asks whether (Samory) and (Rabeh) might not have been the grave-diggers of the old African cultures, upon the ruins of which they may have been about to build new (21) modern states that could have been dealt with the western world " .

وفي ذلك ما يدل على أن قضية إحياء القارة التي حملتها حركات الجهاد لم تكن لتتطوي على مشروع محدود مغلق كما يصور ذلك المؤرخون الأوروبيون. حيث أن هذه الحركات كانت ذات تأثير سياسي خطير على واقع ومستقبل المنطقة الإفريقية بما فيها منطقة الحزام السوداني. وحيث وقع الصدام بين هذه الحركات والاستعمار الأوروبي في لحظة تاريخية كانت فيها المنطقة في طريقها لتشكيل كيانات متحدة وقوية وفق عملية الاندماج والتكامل البشري والحضاري والاقتصادي الوطنية، والتي دامت عبر قرون عديدة كنواة وأساس لعملية التكامل الإقليمي الذي تسعى القارة الإفريقية الآن لتحقيقه. وقد كان لهذه العملية أن تتحقق بربط أقاليم المنطقة

بعضها ببعض، وذلك منذ قيام إمبراطورية الحاج عمر الفوتي وإمبراطورية ساموري ثم إمبراطورية رابح وقيام الدولة الصكتية وتحقيق قيام أول دولة إفريقية مستقلة في أعقاب مؤتمر برلين في عام 1885م وهي الدولة المهدية. ولكن الاستعمار الأوروبي لم يشأ لهذا الاندماج أن يتحقق فيصبح إقليمياً واحداً كامتداد تاريخي وحضاري للملامح أول وحدة للمنطقة الإفريقية والتي كانت قد تحققت وسادت في الإمبراطوريات السودانية العريقة، فسادت بدلاً عن ذلك سياسات التقسيم التي اتبعتها الاستعمار الأوروبي. فقد جاءت الهجمة الاستعمارية على إمبراطورية رابح الموحدة في أعقاب معاهدة 15 نوفمبر 1893م والتي قضت بتقسيم المنطقة المحيطة ببحيرة تشاد بين كل من فرنسا وبريطانيا وألمانيا، حيث صارت منطقة تشاد والكاميرون تابعة لفرنسا - ومن (دكوا) عاصمة رابح إلى برنو داخل نيجيريا لبريطانيا، ومن منطقة الكاميرون البريطاني من (كسري) إلى (دكوا) ثم إلى (أدماوة) لألمانيا. فأصبحت إمبراطورية رابح الموحدة مقسمة بين ثلاث قوى استعمارية؟ (22)

ولم يضع هذا التقسيم الإداري الاستعماري حداً لوجود إمبراطورية رابح فحسب، ولكنه قضى على كل إمكانية في التقاء هذه الإمبراطورية بإمبراطورية ساموري من ناحية الغرب من جهة، وبالدولة المهدية من ناحية الشرق من جهة أخرى. سوى أن خطورة هذا التقسيم تكمن في إعادة رسم حدود متداخلة بين دول متجاورة، مع تكريس سياسات الفصل الثقافي والعنقي والقبلي داخل هذه الحدود وفق سياسات، الاستعمار الثقافي، فقد انعكس ذلك سلباً على مستقبل المنطقة بل والقارة بأسرها حيث أدى الزحف الثقافي والنشاط التبشيري لمحو الآثار الثقافية والحضارية التي كانت سائدة في المنطقة كما أدت إلى بروز شبح النزاعات الداخلية والإقليمية

والحروب الأهلية كما حدث في كل من تشاد والكاميرون ونيجيريا والسودان، وبحيث سادت النزاعات منطقة الحزام السوداني بأسرها من السنغال إلى وادي النيل.

ومهما وصفت حركات الجهاد وبمختلف النعوت من قبل المؤرخين الأوروبيين في محاولة لمحو أثرها وإلغاء دورها في التاريخ الإفريقي الحديث، فإن لهذه الحركات انعكاسها العميق في واقع ومستقبل القارة الإفريقية وعلى النحو التالي :

- 1 - إن هذه الحركات قادها زعماء أفارقة ومن داخل القارة.
- 2 - إن هذه الحركات قد حملت عبء الدفاع عن سيادة واستقلال القارة الإفريقية في وجه التدخل الأجنبي الاستعماري فهي تمثل بذلك أولى طلائع حركات التحرير الإفريقية.
- 3 - لم تنشأ هذه الحركات من فراغ فهي تمثل حركات للبعث الحضاري الإفريقي ممثلاً في أمجاد الإمبراطوريات السودانية والإفريقية العريقة.
- 4 - إن هذه الحركات قد نجحت في بلورة تجارب إفريقية حقيقية وأصيلة في مجالات الحكم والإدارة والقضاء والجيش، وطرح نموذج فريد للدولة الإفريقية الحديثة.
- 5 - أحدثت الحركات ثورة ثقافية إفريقية كبرى وأرست تعاليم حضارية واجتماعية جديدة اقتلعت القارة من واقع التردّي والتخلف.
- 6 - حققت هذه الحركات مبدأ الوحدة القومية، كما حققت وحدة الأقاليم الإفريقية على هذا الأساس، بالقضاء على النعرات العرقية والقبلية.

7 - نقلت المجتمعات الإفريقية من مرحلة الولاء والانتماء العرقي والقبلي إلى الولاء للدولة الواحدة بل والأمة الواحدة فظهرت بذلك في الواقع الإفريقي ظاهرة الوحدة السياسية لأول مرة.

8 - أدت هذه الحركات إلى تحقيق إمكانية الاندماج البشري وإزالة الحواجز بين التجمعات والكيانات الإفريقية المختلفة، من خلال ظاهرة الهجرة وفتح دروب الاتصال، وإزالة الحدود وتكريس عملية التبادل التجاري، والإنساني، والثقافي كخطوة تاريخية في اتجاه الانصهار والتمازج والتكامل الإقليمي.

9 - طرح قيم اجتماعية جديدة حول الأمن والسلام الاجتماعي القائم على مبادئ الأخوة والمساواة والعدل.

10 - ظهور مفهوم فكري وأيدلوجي جديد لمفهوم الوحدة الشاملة كبديل لفكرة القوميات الإفريقية المفككة، في شكل كيانات مبعثرة وضعيفة عندما امتزجت فكرة (الجهاد) بفكرة القومية الإفريقية "Black nationalism" كقوة روحية أصبحت نواة لحركة التحرير الإفريقية. قال الزعيم مانديلا (لقد لعب الإسلام دوراً رئيسياً في تحرير القارة الإفريقية من الاستعمار).





مستورات

MUSTORAT



(2)

## إشكالية الخلاف

لم يسفر دخول القوى الاستعمارية الأوروبية إلى القارة الإفريقية عن تقسيم حدود الدول الإفريقية بين الدول الأوروبية، ووفق مصالحها، وحسب. بل نتج عن هذا التقسيم القائم على أسس عرقية وقبلية واقع إداري جديد تمثل في نشوء ظاهرة الصراع بين الشمال والجنوب في العديد من مناطق الحزام السوداني، بل والقارة الإفريقية. حيث نشأ هذا الواقع في ضوء التقسيم الذي قامت به القوى الاستعمارية لحدود الإمبراطوريات والدويلات السودانية التي كانت في الأساس شبه موحدة أو متقاربة، أو أنها كانت على الأقل في طريقها التاريخي الطويل لتحقيق عملية الاندماج البشري والحضاري بين مختلف شعوب المنطقة شمالها وجنوبها. وحيث بدأت هذه العملية التاريخية منذ بداية الاتصال الإنساني والتبادل التجاري بين عناصر الشمال الممثلة في البربر والعرب والطوارق والموريين وعناصر الجنوب ممثلة في كافة القبائل المحلية الإفريقية. فقد أدت عملية التقسيم إلى فرض واقع ثقافي وحضاري جديد يقوم على سياسة الفصل والاستيعاب بين كل ما هو عربي إسلامي في الشمال وما هو إفريقي مسيحي في الجنوب، تلك السياسة التي نطلق عليها (سياسة فرق تسد) ويظن الكثيرون بأن مشكلة (شمال - جنوب) التي نشأت من جراء هذا التقسيم هي صراع خاص

(بالسودان)، بينما تكشف الحقائق التاريخية أن هذه المشكلة ولنفس الأسباب والأبعاد قد سادت جميع دول منطقة الحزام السوداني من السنغال إلى النيل، فجميع دول منطقة الحزام السوداني تمر بنفس المشكلة الناجمة عن وقوف الاستعمار الإداري والثقافي ضد استكمال عمليات الاندماج والتكامل والوحدة وذلك عن طريق إعادة تفجير وتعميق الفوارق الثقافية، والدينية، والعرقية التي كانت قائمة في الواقع الإفريقي منذ عدة قرون. وبذلك نجد أن مشكلة شمال جنوب كما افتعلها التخطيط الاستعماري قد امتدت على طول دول منطقة الحزام السوداني بصفة خاصة. وتتمثل هذه الظاهرة في مشكلة الكازماناس "Casamance" في السنغال والصراع بين السنغال وموريتانيا من جهة والصراع بين الشمال والجنوب داخل موريتانيا نفسها. والصراع بين الطوارق والبربر والعرب في الشمال والحكومات المركزية في جنوب كل من مالي والنيجر أو ما توصف (بمشكلة الطوارق). ثم الصراع بين الشمال والشمال الشرقي والجنوب والجنوب الغربي في كل من نيجيريا والكاميرون والصراع التشادي "شمال جنوب" بأبعاده الداخلية والإقليمية ثم مشكلة جنوب السودان. وذلك إلى درجة يمكن أن نصف فيها صراع شمال جنوب بأنه ظاهرة يتميز بها إقليم الحزام السوداني عن سواه. وبما أن الدوائر الثقافية الفكرية الأوروبية تحاول تفسير هذه الظاهرة انطلاقاً من دفاعها غير المبرر عن السياسات الاستعمارية، حيث تعزو انتشار ظاهرة النزاع تلك على امتداد الحزام السوداني للوجود العربي الإسلامي في المنطقة الإفريقية الشمالية، فليس لهذا الزعم ما يبرره حيث أنه وفي فترة زمنية واحدة اندلعت النزاعات الداخلية القائمة على أسس عرقية وقبلية في دول مثل : سيراليون، وليبيريا، وإفريقيا الوسطى، ورواندا، والكنغو الديمقراطية، والكنغو برازافيل، علماً بأن كل هذه الدول يكاد يكون فيها الوجود العربي الإسلامي منعماً.

بما يجعلنا نؤكد بأن أسباب النزاعات وبروز ظاهرة صراع شمال جنوب لا تعود للوجود العربي الإسلامي. ولكنها تعود في الأساس إلى عمليات التقسيم الحدودية الإدارية التي اختطتها يد الاستعمار بين الأعراق والمجموعات القبلية الإفريقية المختلفة، بما في ذلك العنصر العربي في حالة وجوده. وفي هذا ما يبطل المزاعم الاستعمارية الجديدة القائلة بأن مشكلة جنوب السودان تعود أسبابها إلى غزو العنصر العربي الإسلامي للعناصر الوثنية والمسيحية الإفريقية في الجنوب. ومع إدراكنا بأن ظاهرة النزاعات بما فيها صراع شمال جنوب هي ظاهرة عامة في المنطقة الإفريقية ولا يشترط لنشوبها الوجود العربي الإسلامي، فإننا ندرك بذلك أن أسباب الظاهرة تعود جذورها في الأساس لعمليات التجزئة والتقسيم التي قام بها الاستعمار الأوروبي لوقف العملية التاريخية الطويلة التي كانت تسعى لتحقيق الاندماج البشري والحضاري وتنشيط التبادل التجاري والاقتصادي، الذي يوفر في النهاية إمكانية التكامل الاقتصادي، كخطوة أولى نحو وحدة الأقاليم الإفريقية المختلفة. ومما يثبت ذلك أن القارة الإفريقية تبحث اليوم أكثر من أي وقت مضى عن إمكانية الاندماج والتكامل الاقتصادي كشرط لوضع حد لظاهرة النزاعات. وإذا أردنا توضيح هذه الصورة لابد لنا من الوقوف لدى ظاهرة صراع (شمال جنوب) والتي تمتد على طول الحزام السوداني من السنغال إلى النيل.

### ١- السنغال (مشكلة الكازامانس)

شهدت منطقة السنغال وما جاورها قيام حضارات "التكلور" و"الماندينغ" والتي شهدت بدورها أولى بوادر الاتصال التاريخي ما بين عناصر البربر والعرب والمورين في الشمال مع العناصر المحلية الإفريقية في الجنوب والتي وقفنا عندها كثيراً، منذ أن تناولنا بالدراسة ملابسات الاتصال الإنساني

والتجاري الأول والذي قاد إلى قيام إمبراطورية غانا الإسلامية في القرن التاسع الميلادي. وفي السنغال وفي غياب تحقيق عملية الاندماج والتكامل البشري والحضاري، ظلت منطقة "الكازامانس" كم منطقة مقفولة في الجنوب، ومنذ قرون عديدة وكأنها قلعة سحرية تتميز بخصائصها وموروثاتها الخاصة عن الشمال الذي سادت فيه تلك الإمبراطوريات العريقة. وإلى درجة ذهب فيها البعض اليوم إلى القول بأن إيقاع الحياة في زافونشور " Zinguchor" عاصمة الكازامانس يختلف عن إيقاع الحياة في "داكار". فإن منطقة الكازامانس توجد اليوم ما بين واقعين، بل ما بين دولتين مستقلتين هما السنغال وغامبيا، وبما جعل الأوروبيين يصفون وضعها بوضع منطقة بريتون " Breton" الفرنسية فالأجناس التي تتقاسم سكنى (الكازامانس) هي من مجموعات البانوك " Bainouks" الزنجية الإفريقية وفروعها المختلفة بينما تقطن في وسطهم أقليات من المسلمين من عناصر الماندينغ والبيل "Peule" وينتمي إنسان الكازامانس إلى عرق الناك "Nak" وتشير إلى مجموعات البانتو الأثنية "Bantou" أو أنها تعني بصفة عامة "الجنوبيين" أو إنسان حضارة الغابة (23).

ويركن أهل الكازامانس إلى ثقافتهم الزراعية الخاصة والمغلقة وهي ثقافة زراعة الأرز في وجه ثقافة زراعة الفول السوداني في صحاري الشمال المسلم، بما يمثل صراعاً ما بين ثقافة الغابة والصحراء التي دعا الرئيس والشاعر السنغالي (سنغور) إلى التقائهما في المنطقة السودانية. وما بين حالة (الانفتاح) وحالة (الانغلاق) ظلت منطقة الكازامانس التي يتحدث سكانها لغة الكريول "Creole" في عزلة داخل الغابة المقدسة، والجزر البعيدة، يقاومون حضارة السافانا والصحراء في الشمال. وأتاحت لهم حدودهم المتداخلة مع دول إفريقية جنوبية مثل غامبيا وغينيا بيساو أن

يتخذوا من هذه الحدود قواعد لانطلاق حركات المقاومة ضد الحكومة المركزية في داكار (24).

وقد أدت السياسات الاستعمارية إلى تكريس روح العداء التاريخي حتى نما الشعور لديهم بأنهم ليسوا سنغاليين، ودخلوا منذ بداية القرن العشرين في صراع بدأ مع الاستعمار نفسه والمبشرين الأوروبيين، ليصبح صراعاً ضد الدعاة المسلمين من تجار قبائل الماندينغ. وبينما يعتقد أهل الكازامانس أن دينهم يستمد معتقداته من الأفكار الوثنية كعبادة الأشجار والجبال والحيوان ومظاهر الطبيعة الأخرى كالسحاب والأمطار وأصوات الأجداد أي أنهم لا دينيين، فإن الأوروبيين من المبشرين ثم المسلمين من بعد قد نظروا إليهم بأنهم كفار متخلفين يتخذون الشعوذة والسحر "Fetiche" ديناً لهم فتطور بذلك الصراع الحضاري ما بين (الجنس المتفوق) و (الجنس المتخلف) حضارياً. ومما يشير إلى هذا الصراع الحضاري اعتقاد أهل الكازامانس ونظرتهم إلى أهل الشمال في قولهم "أن من يرتدي البوبو وهو الجلباب الإسلامي، لا يمكن له فلاحه حقل الأرز" وأنهم ينظرون إلى الإسلام والمسيحية على حدٍ سواء بأنها أديان أجنبية ودخيلة عليهم، ذلك في الوقت الذي يرى فيه المبشرون المسيحيون والدعاة المسلمون أن للأجناس المتفوقة حضارياً حقاً في تمدين الأجناس البدائية والمتوحشة. وقد نقل المثقفون من الكازامانس الصراع إلى مرحلة جديدة خاصة مع ظهور حركة الزنوجة وانتشارها بصفة خاصة في أوساط المتعلمين من السنغاليين في جامعات باريس. حيث يؤكدون بأن إفريقيا قد فقدت عذريتها، وأنها لن تعود إلى بكارتها الأولى إلا بالعودة إلى أصولها العرقية والوثنية الأولى، وذلك باسم المحافظة على القيم والموروثات الإفريقية الأولى. وقد أدت هذه النظرة إلى نمو الشعور بأن يظل شعب الكازامانس كشعب مميز له خصائصه الخاصة

والمعادية لكل هيمنة أجنبية، سواءاً كانت هيمنة داخلية من قبل الحكومات المركزية في الشمال أو هيمنة خارجية من قبل الاستعمار الأوربي كالحكم البرتغالي ثم الفرنسي. وبهذا فقد استمرت عزلة الكازامانس منذ عهد الاستعمار البرتغالي في القرن الثامن عشر حتى ضمها فرنسا إلى بقية أجزاء السنغال في عام 1866م.

ومنذ ذلك الوقت فقد واجه الاستعمار الفرنسي مصاعب عديدة في فرض قوانينه الإدارية على المنطقة بينما فشلت السلطات الفرنسية في تحدي وضعية الكازامانس، ومن ثم استحداث القوانين الإدارية التي تكفل اندماجهم في المجموعات والكيانات العرقية والقبلية والثقافية والحضرية الأخرى. تلك الصيغ والقوانين الإدارية التي نجح من قبل "ساموري توري" "ورابح فضل الله" في تطبيقها في المنطقة. فإن مجتمعات قبائل الكازامانس كانت تتمتع بحكم لا مركزي، فكل مجموعة أو قرية قوانينها الخاصة بها ويحكمها زعماء العشائر والقرى الذين يتخذون القرارات العامة ويقومون بشئون الإدارة والحكم والقضاء وبصورة جماعية منظمة، ولذلك فإن فرض القوانين الأوروبية الحديثة ودون مراعاة خصائص الواقع الأفريقي، قد أحدث تناقضاً بين التقاليد والأعراف الموروثة والمعايير الأوروبية الحديثة في الإدارة والحكم. ولذلك فقد رأى أهل الكازامانس أن القوانين المركزية للدولة الموحدة إنما يتناقض مع قوانينهم وتقاليدهم الموروثة في الحكم. ولهذا فقد اتصلت الثورات المتتالية في منطقة الكازامانس منذ عام 1866م بتاريخ الاحتلال الفرنسي، حيث أخذت هذه الثورات تنادي برفض فكرة الجمهورية وبإقرار أعرافهم التقليدية بدلاً عن الدستور والقوانين الجمهورية التي فشلت في استحداث قوانين بديلة في منطقة ترى أن ما يهم قرية ما لا يهم القرية الأخرى. ولعل من أشهر هذه الثورات الثورة التي اندلعت في عام 1900م

ضد الإجراءات الإدارية والقانونية التي حاول تطبيقها الفرنسيون بما في ذلك فرض الضرائب والرسوم ضمن قانون جديد لتنظيم الزراعة في مزارع الأرز، وتجنيد رجال القرى للمشاركة في الحروب التي تقودها القوات الفرنسية في إفريقيا ضد ساموري ورابع. وقد نشأ في ظل تلك الظروف ما يسمى (بالحلف المقدس ضد الاعداء) بما أذكى روح العداء ليس ضد الفرنسيين وحدهم خاصة بعد خروجهم من البلاد، ولكن ضد ما وصفوا فيما بعد بالمستعمرين الماندينغ من حكام السنغال. حيث استمرت روح العداء حتى فترة ما بعد الاستقلال، ما دامت حكومات ما بعد الاستقلال قد انتهجت نفس السياسات الإدارية التي كرسها الفرنسيون.

ومن جانب آخر ظل الكازامانس يضعون الفرنسيين والمسلمين من الماندينغ أهل الشمال في كفة واحدة من الناحية الثقافية والحضارية ذلك بأنهم (موحدين) وأهل كتب سماوية يحاربون كفار الكازامانس وبذلك يعتقدون بأن المسلمين من زعماء حركات الجهاد لم يحملوا السيف ضد الاستعمار الفرنسي بل حملوه ضدهم في المقام الأول. وظلوا ينظرون لمجاهد إسلامي حارب الاستعمار الفرنسي مثل "فودي كباح" "F". Kabah والذي تتغنى بأمجاده الأناشيد الوطنية في دول المنطقة، بأنه ليس إلا مجرد تاجر رقيق شأنه في ذلك شأن "رابع فضل الله".

وتنامت بذلك روح العداء التاريخي والتقليدي وعدم الثقة بين الجنوبيين من (الديولا) والشماليين من (الماندينغ)، واتخذ الصراع شكله الأثني والقبلي في البداية ثم اتخذ فيما بعد شكله الاجتماعي والاقتصادي باتهام الكازامانس لحكومات ما بعد الاستقلال بدعم مجموعات التجار الشماليين للسيطرة على أراضيهم وإحراق موروثة الغابة المقدسة ليزرعوا مكانها الفول السوداني، بحكم احتلال الشماليين من المتعلمين للمناصب العليا في

إدارة المنطقة، ولم تتحقق بذلك عملية الاندماج الاجتماعي والاقتصادي" (25) "Economic And Social Integration".

واتجه أهل الكازامانس بدلاً من ذلك يبحثون عن استقلالهم عن عالم الشمال المغاير عن طريق رفع شعار الانفصال وكانت قد تكونت بعد الحرب العالمية الثانية الحركة المستقلة للكازامانس

Movement Autonome De Casmance (Mac)

كنواة للحركة الانفصالية التي تحارب الحكومة السنغالية والتي سعت ولا زالت تسعى بدورها لإيجاد حل للمشكل بمختلف الأساليب اللامركزية كالحكم الذاتي وتطوير التنمية الاقتصادية الزراعية والريفية باتجاه أن يحقق أهل الكازامانس التنمية الذاتية. ورغم أن كل هذه الصيغ قد حققت نجاحات عديدة إلا أن المشكلة ظلت قائمة لتشكل نموذجاً آخرًا لصراع (شمال جنوب) في منطقة الحزام السوداني.

## ٢- موريتانيا :

وإذا انتقلنا من السنغال شرقاً في بلاد الحزام السوداني، فإننا نجد أن الدولة المجاورة موريتانيا قد عانت هي الأخرى من ظاهرة (صراع شمال، جنوب) المفتعلة سواء كان ذلك على مستوى الصراع (الداخلي) بين (البيضان) و (السودان) من جهة، أو المستوى (الإقليمي) الذي انعكس في النزاع ما بين موريتانيا كدولة (شمال) والسنغال كدولة (جنوب) من جهة أخرى.

(أ) صراع بين (البيضان) في (الشمال) و(السودان) في (الجنوب):

بدأت جذور هذه المشكلة في الظهور في منطقة بلاد شنقيط (موريتانيا) منذ عدة قرون. وذلك عندما انحدرت العناصر البيضاء من الشمال من العرب والطوارق والبربر (الموريين) "Moors" للامتزاج بالعناصر الإفريقية المحلية



في الجنوب وذلك بدافع التبادل التجاري والإنساني في منطقة حوض السنغال الخصيب الذي قامت فيه الحضارات السودانية الأولى. وكانت عناصر الجنوب تمثلها قبائل السوننك والولوف والبامبارا. وقد أخذ نهر السنغال اسمه من كلمة بلغة صنهاجة وهي إحدى القبائل الموريتانية القاطنة على ضفتي النهر والكلمة تدل على صفة القبائل الزنجية في المنطقة. وظل نهر السنغال على مر الحقب التاريخية كنقطة التقاء واتصال وتمازج بين القبائل المختلفة، ومجالاً للمبادلات التجارية السلمية بين السكان. وقد أدخل العرب الموريتانيين الذين امتزجوا بالعناصر الإفريقية السوداء الإسلام واللغة العربية إلى الضفة اليسرى للنهر. وشكل الامتزاج البشري واحتكاك الثقافات والوحدة الدينية المتميزة السمات الأساسية لهذا المركب الذي ظل مستمراً كإطار للتفاعل والتكامل المثالي. وعندما وقف الموريون في وجه التوسع الفرنسي لاحتلال مناطق نفوذهم، أسرعت فرنسا في ذلك الوقت لاتخاذ أراضي السنغال كقاعدة انطلاق للقضاء على النسيج البشري والاجتماعي الذي كونه الموريتانيون والسنغاليون في المنطقة حيث استهدف المخطط الثقافي الفرنسي الشخصية الوطنية والتاريخية لموريتانيا والتي بدأت تبرز في المنطقة (26).

وقد أدى ذلك إلى إثارة مظاهر النزاع ما بين ثقافة الشمال العربي الإسلامي والجنوب الزنجي الإفريقي. وقد دخلت قضية (الرق) كسلاح خطير في هذه المواجهة، بأن العرب المسلمين الذين يمتلكون الثروة التجارية يضطهدون العناصر الإفريقية التي لا تملك شيئاً، وتقع بذلك ضحية لواقع التفوق الحضاري. وقد نشأت من جراء ذلك حركة في أوساط الموريتانيين السود تسمى بحركة (الحرّاتين) أي الزوجين المحررين وذلك في عام 1974م. وقد إستفادت هذه الحركة من واقع التخلف الإقتصادي والإجتماعي في

بعض مناطق موريتانيا الريفية التي كانت لا تزال تتمسك بمفهوم الإسترقاق القديم كضرورة إقتصادية وإجتماعية، حيث تقوم العناصر السوداء من الأفارقة بالأعمال الزراعية والمتريية حسب النظام القديم، علماً بأن هذه الظاهرة كانت قد عفا عنها الدهر بينما لم تُلغ المراسيم التي صدرت تباعاً منذ عهد الإستعمار (عام 1905م) في القضاء عليها عملياً، وذلك ليس بسبب حالة الاضطهاد العرقي ولكن لفشل كل الإجراءات التي اتخذت للقضاء عليها نسبة لأن هذه الإجراءات قد فشلت في تحقيق التقدم الاقتصادي في هذه المناطق الريفية، بما يكفل إنجاز مهمة نقل هذه المجتمعات إلى واقع اجتماعي حديث، يتجاوز واقع الفقر والتخلف الذي يسيطر بل ويحدد شكل التركيبة الاجتماعية والإنسانية.

أما من الناحية السياسية والتشريعية فقد قامت الحكومات الموريتانية بإصدار المراسيم الدستورية المتتالية لإلغاء هذه الظاهرة وآخرها عام 1986م عندما أجازت موريتانيا الاتفاقية التي تحرم الرق كما وقعت موريتانيا على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والذي يناهز بنفس المبدأ. علماً بأن دستور موريتانيا المستقلة في عام 1961م، قد نص على ضمان حقوق المواطنة والمساواة دون تمييز بسبب اللون أو الجنس أو الدين (27).

سوى أن كل هذه الإجراءات شيء والواقع العملي شيء آخر فإن موريتانيا دولة فقيرة يعتمد اقتصادها على الزراعة والرعي بما يجعله عاجزاً عن إحداث تغيير في البنية الاجتماعية بما يوفر لبقايا الأرقاء وسائل الكسب الاقتصادي المستقل وقد انعكس ذلك في عدم وعي بقايا الرقيق بمفهوم الحرية، وتكمن الخطورة في الترويج الإعلامي الغربي لظاهرة الرق والتي تهدف إلى إحداث شروخ في حالة التعايش الإنساني التي يمثلها نموذج المجتمع الموريتاني، إلى جانب إحداث حالة من الانقسام والتجزئة والصراع.

ذلك الصراع الذي انتقل ليمثل صراعاً جديداً بين موريتانيا (العربية) والسنغال (الأفريقي) نتيجة لنشوء تجمع زنجي شوفيني معاد لموريتانيا والذي أدى فيما بعد لحدوث المواجهات الدامية في النزاع الموريتاني السنغالي.

#### (ب) النزاع الموريتاني السنغالي :

ظلت موريتانيا والسنغال كبلدين متجاورين يربط بينهما نسيج متداخل من العلاقات التي عززتها الروابط الجغرافية والتاريخية والبشرية، وبفعل إعتناق دين واحد هو الإسلام وموروثات الثقافة الإسلامية والعربية. كما ربطت بينهما المصالح التجارية والاقتصادية المشتركة. ولم يرد الاستعمار الثقافي وسياسات الاستيعاب وجود رابطة من التعايش الأخوي الثقافي والديني لمنطقة حضارية متحدة. بل يريد الاستعمار بدلاً عن ذلك، أن يرتبط البلدان برباط (الفرانكفونية الإفريقية) في غرب القارة (إفريقيا الغربية الفرنسية). حيث أن نجاح نموذج التعايش الموريتاني السنغالي، إنما يثبت قبل كل شيء نجاح نموذج التعايش والاندماج العربي الإفريقي، خاصة وأن المصادمات التي حدثت ما بين موريتانيا والسنغال قد جاءت انعكاساً للمواجهة الداخلية بين ما يسمى بالبيضان العرب في الشمال والسودان الأفارقة في الجنوب. وقد تكونت في إثر التطورات الداخلية في موريتانيا منظمة موريتانية تدعى جبهة تحرير الأفارقة الموريتانيين (فلام) (Flam) والتي بدأت تقوم بالهجوم العسكري على الحاميات الموريتانية في المناطق المتنازع عليها بين السنغال وموريتانيا على ضفتي نهر السنغال، وبالمقابل قام الموريتانيون بتكوين ميليشيات حدودية من سكان المنطقة للرد على هجمات حركة (فلام) (Flam) كما بدأ الجيش الموريتاني في تعزيز قواته في المناطق الحدودية. أما منطقة الحدود المتنازع عليها بين السنغال وموريتانيا

فهي تبلغ حوالي الأربعين كيلومتراً شمال النهر. وبينما يرى الموريتانيون أن هذه المساحة تتبع لهم وأن النهر يجب أن يكون الحد الفاصل بينهم، ترى السنغال أن النهر بما في ذلك منطقة الأربعين كيلومتراً إنما تتبع لهم حسب الاتفاق الذي تم توقيعه في عام 1934م إبان الإحتلال الفرنسي. وتعتبر هذه المنطقة غنية بالمزارع والمصائد لقربها من النهر. وبينما تشير الحقائق التاريخية بأن هذه المنطقة قد ظلت لدهر طويل منطقة تعايش واندماج بشري ولم تشهد مواجهة أو حرباً بين الطرفين، فإن مسألة التقسيم الاستعماري للحدود تطل من جديد برأسها لتحول هذه المنطقة إلى منطقة نزاع ومواجهة عرقية وقبلية بين العناصر المتداخلة في المنطقة، علماً بأن هذه الظاهرة قد تكررت في مناطق أخرى من الحزام السوداني حيث يشبه النزاع الموريتاني السنغالي وإلى درجة بعيدة النزاع الليبي التشادي الذي نشب في عام 1972م. وهنا تكمن خطورة النزاع الذي تطور إلى مواجهة مسلحة بين الطرفين والتي أدت إلى قطع العلاقات بين البلدين في الفترة ما بين أبريل 1989م وأبريل 1992م. وفي ضوء هذا النزاع لجأ كلا الطرفين إلى استخدام المعارضة المسلحة في البلد الآخر ضد غريمه. وتعيد هذه الظاهرة إلى الأذهان أحداث التمرد الداخلي في جنوب السودان الذي أدى إلى استخدام حدود دول الجوار كقاعدة لانطلاق المعارضة المسلحة ضد البلد السودان، فاتخذ الصراع شكله بأنه صراع بين العرب والأفارقة. ففي أرض السنغال يوجد الموريتانيون (البيضان) كما يتواجد السنغاليون (الزنج) على اختلاف قبائلهم من السوننكة والتكلور في أرض الدولة الموريتانية. وعلى مر العصور كانت النزاعات القبلية التي تطرأ حول الزراعة والصيد تسوى وفقاً للتقاليد والأعراف المحلية الإفريقية، وصولاً إلى تحقيق حالة من التعايش والانسجام رغم حالة التنوع العرقي والقبلي القائمة، وكنموذج مبكر

من نماذج حل النزاعات الإفريقية، سوى أن مخططات التقسيم الثقافي والإداري الاستعمارية قد سعت إلى استخدام حالة (التنوع) وتحويلها إلى حالة من (التباين) التي أحالت احتمالات التعايش إلى صدامات مسلحة (28). اندلع الصدام المسلح بين موريتانيا والسنغال في التاسع من إبريل عام 1984م في قرية (دياوروا) بين رعاة موريتانيين من قبائل (البولار) العربية ومزارعين سنغاليين من قبائل (السوننكة) الإفريقية، حيث تطور النزاع إلى هجوم مسلح متبادل بين الطرفين، وأمتد هذا الهجوم إلى داخل الأراضي السنغالية مما قاد إلى مجزرة هائلة وسط التجار الموريتانيين في المدن السنغالية وبالرغم من أن الحادث الذي أدى إلى هذه المواجهة يعتبر حادثاً حدودياً، محدوداً، إلا أنه يمثل تهديداً للموروثات التاريخية في المنطقة بأسرها، مثلما يمثل تهديداً لمفهوم التنمية والتكامل الإقتصادي والتجاري والثقافي والبشري، وتدميراً لأسس ومفاهيم التعايش العربي الإفريقي، خاصة وأن مثل هذه الحوادث قد تكررت في دول أخرى مجاورة في غرب إفريقيا مثل توجو وبنين ونيجيريا والكاميرون وبصورة متتابة. ولقد استهدفت أحداث موريتانيا، السنغال، اجتثاث جذور الجالية الموريتانية في السنغال والبالغ عددها نصف مليون موريتاني وذلك للحد من تأثيرها الثقافي الملموس ودورها التجاري والإقتصادي الذي يهيء لعملية الاندماج والتكامل في المنطقة الواحدة. حيث أن نتيجة هذه الأحداث قد قادت إلى ترحيل الموريتانيين من السنغال، والسنغاليين من موريتانيا لتحقيق مبدأ الفصل العنصري والثقافي بين كل ما هو عربي وكل ما هو إفريقي (29).

إن كل ذلك يكشف بما لا يدع مجالاً للشك أن سياسات إعادة رسم الحدود الثقافية والحضارية التي قام بتنفيذها الاستعمار، خاصة في منطقة الحزام السوداني إنما أريد من ورائها تفجير ظاهرة الصراع بين الشمال

والجنوب من جهة، وإثارة النزاعات الإفريقية المستمرة التي تهدف في نهاية الأمر إلى بلقنة القارة الإفريقية بأسرها.

### ٣- مشكلة "الطوارق" في (مالي والنيجر) :

تتجاوز كل من مالي والنيجر موريتانيا والسنغال إلى الشرق في الحزام السوداني. وندناول في إطار ظاهرة صراع شمال جنوب مشكلة الطوارق في كل من مالي والنيجر المتجاورتين ومن ثم انعكاسها على التعايش الثقافي والحضاري في المنطقة، خاصة مع امتداد أبعاد المشكلة إقليمياً من خلال العلاقات بين مالي والنيجر (الإفريقيتين) من جهة وليبيا والجزائر (العربيتين) من جهة أخرى.

والطوارق هم قبائل بدوية من (البيضان) في الشمال تتوزع في المساحة المستطيلة ما بين الحدود المتقابلة لكل من الجزائر وليبيا ومالي والنيجر. ورغم اختلاف علماء الأجناس حول أصلهم إذ يرجح البعض أنهم ينحدرون من أصول بربرية، إلا أن الأغلبية تؤكد بأنهم قبائل عربية من أصول حميرية كما تدل على ذلك ملامحهم حيث أنهم هاجروا من الجزيرة العربية شأنهم في ذلك شأن مجموعات إفريقية أخرى، واختاروا المنطقة الصحراوية التي لا زالوا يقطنوها والتي تشبه طبيعتها طبيعة الجزيرة العربية، وعملوا بالرعي والترحال فانعزلوا، وبحكم تمازجهم مع القبائل الإفريقية، دون بقية القبائل العربية، أدى ذلك إلى اتخاذهم لغة خاصة بهم، فهم في ذلك أشبه بقبائل (القرعان) التي تقطن في الصحراء التشادية في الشمال. وبحكم ترحالهم في المنطقة كقبائل بدوية أدت عوامل الجفاف في الصحراء إلى هجرتهم من شمال مالي والنيجر إلى جنوب كل من الجزائر وليبيا<sup>(30)</sup>، وبينما تم استيعاب أعداد منهم كعمال في حقول البترول والغاز الطبيعي، ظلت القبائل

الرئيسية منهم في المناطق الشمالية تعاني من العزلة والفقر، فبدأت مجموعات منهم في البداية في ممارسة عمليات النهب المسلح وقطع الطريق، ثم تطورت هذه الظاهرة للهجوم المسلح ضد الحاميات العسكرية الحكومية في شمال كل من مالي والنيجر. حيث اختاروا العنف بهذه الصورة لحل قضايا التخلف والفقر، مما جعل هذه الدول تصفهم بأنهم مجرد قُطاع طرق، بينما تنامي في أوساط الطوارق الشعور القومي بأنهم أصحاب قضية سياسية. وفي خضم هذا الصراع ذهبت حكومات مالي والنيجر باتهام دول شمال إفريقيا العربية، خاصة ليبيا، بأنها تقوم بدعم وتحريك الطوارق لإثارة القلاقل في المنطقة، مما حدا بهذه الدول وبصفة خاصة ليبيا للتعاطف مع حركات الطوارق واتهام العناصر الإفريقية الحاكمة في هذه الدول بإساءة معاملتهم. وأخذت ليبيا تتبنى قضية الطوارق بصفتهم عرب ليون، وبأن ليبيا هي موطنهم الأصلي، الأمر الذي نقل الصراع من مواجهة (داخلية) إلى مواجهة (إقليمية)، ربما بين العرب والأفارقة. ذلك في الوقت الذي نادى فيه طروحات أخرى بأن الصراع بين (الطوارق) في الشمال والفئات الحاكمة في الجنوب إنما هو صراع قومي يستوجب منح الطوارق حقهم في تقرير المصير أو منحهم خصوصية في الحكم في إطار التعددية السياسية كالحكم الذاتي. وتمثل قضية الطوارق مرة أخرى مشكلة من مشاكل التمايز الثقافي والحضاري، إذ لعبوا دوراً بارزاً في تاريخ المنطقة منذ قيام الحضارات السودانية القديمة، حيث قام الطوارق بأدوار تاريخية وسياسية هامة في المنطقة قبل قيام هذه الدول الحديثة، وقد مثلوا بذلك عنصراً أساسياً في تكوين ثقافة وحضارة المنطقة خاصة في منطقة (تمبوكتو) "شمال جمهورية مالي" حيث يتواجدون فيها حتى هذا اليوم. ومع إنهيار الإمبراطوريات السودانية العظيمة وآخرها إمبراطورية (السنغهاي) والتي قامت مكانها دولة

مالي الحديثة، فإنه ومع دخول الإستعمار الفرنسي إلى المنطقة ساد واقع جديد في إعادة تكوين ورسم الحدود الثقافية للدول الحديثة، وبحيث أصبح الطوارق مرة أخرى ضحية للمخططات الثقافية والإدارية والإستعمارية التي أدت إلى عزلهم وحرمانهم، وتفرقهم وتشتتهم فلم يعد لهم مكان في الدولة الحديثة ولم تعد لهم حقوق في عملية التطور والتنمية فقد قامت السياسات الإدارية والثقافية الفرنسية تجاه الطوارق على الأسس التالية :

أولاً : مراعاة مصالح فرنسا الاقتصادية بإستفادتها من الحركة التجارية والمشاريع الصناعية في المنطقة الممتدة من جنوب الجزائر حتى بحيرة تشاد الأمر الذي استوجب إعادة ترتيب أوضاع المنطقة وتأمين طرق التجارة فيها وتحقيق الاستقرار وبما يستدعي إنهاء سيطرة الطوارق على المنطقة والقضاء على دورهم التجاري التاريخي والحضاري.

ثانياً: اعتبار قبائل الطوارق كعناصر مثيرة للقلق في ضوء نشاطاتها في المنطقة، ولكونها مجرد قبائل بدوية مترحلة (غير متحضرة)، بل وغير مؤهلة للتجاوب مع الترتيبات الإدارية الجديدة بكل ضوابطها الحديثة. وكانت هذه الترتيبات تهدف في الوقت ذاته إلى تجريد الطوارق من تأثيرهم الثقافي كبوتقة التقاء بين العناصر الشمالية ذات الثقافة العربية الإسلامية والعناصر الجنوبية في تلك الدول، والتي اختارتها فرنسا لتنفيذ دورها الحضاري الجديد في المنطقة الإفريقية كمنطقة "فرانكفونية" في إفريقيا الغربية الفرنسية .

ثالثاً: بدلاً عن ذلك تبنت فرنسا في مرحلة ما بعد الإستقلال سياسة اقتصادية وتنموية في الدول الإفريقية (مالي والنيجر) تهدف إلى تنمية الجنوب بما أطلقت عليه صفة الجنوب المفيد "Le Sud Utile" وباعتبار الجنوب هو مصدر الثروات الغنية لإقامة حركة التنمية الصناعية



والإقتصادية. وهذا ما فعلته كذلك في جنوب تشاد ووصفته بأنه تشاد المفيد "Le Tchad Utile".

وقد أدت السياسات التنموية الفرنسية إلى إهمال الشمال وعزله عن خطط التنمية. ووفق هذا المخطط قامت فرنسا بتطوير وتعليم قبائل (البامبارا) الجنوبية وملكتها وسائل الحكم والإدارة والإنتاج الاقتصادي. ذلك في الوقت الذي ظلت فيه عناصر الشمال من الطوارق والبربر والعرب ترزح في الفقر والتخلف الاقتصادي وهم يبحثون عن المأوى والغذاء والماء، فليس في خطط التنمية التي تمولها فرنسا في فترة ما بعد الاستقلال مكاناً لمشروعات تنمية لقبائل الطوارق البدوية في الشمال من أجل تطوير وتنمية مناطقها.

وفي ظل هذه الظروف تنامي الوعي السياسي لحركات الطوارق المختلفة وقامت في إثر ذلك التنظيمات السياسية والعسكرية للطوارق، وفي مقدمتها الحركة الكبرى وهي الجبهة الشعبية لتحرير الأزواد "Azouad" ومن ثم بدأت حركات الطوارق المسلحة نشاطاتها العسكرية في شمال مالي كما قامت حركات شبيهة بنشاطات عسكرية في شمال النيجر. واستهدفت هذه الحركات المسلحة التي تزايد نشاطها بعد عام 1990م الدور الحكومية ونقاط الحدود العسكرية إلى جانب السواح من الأوربيين، ومن ثم دخلت هذه الحركات في مواجهة مسلحة مع قوات الحكومات المركزية في باماكو ونيامي. وهكذا اتخذ الصراع بين القبائل الطوارق (الشمالية) وعناصر البامبارا (الجنوبية) الحاكمة شكل الصراع بين (الشمال والجنوب). ولتفادي هذه المخاطر التي تصور النزاع بأنه نزاع بين العناصر الشمالية ذات الثقافة الإسلامية والعناصر الجنوبية ذات الثقافة الإفريقية المسيحية، وبما يصور النزاع بأنه بين دول عربية وأخرى إفريقية، بادرت دولة مثل الجزائر إلى

معالجة مشكلة الطوارق من زاوية أنها مشكلة نازحين من دول إفريقية مجاورة فعملت على إستيعابهم في مشاريع التنمية الإقتصادية الواقعة على الحدود والمتمثلة في حقول البترول والغاز الطبيعي. وذلك تطبيقاً لمفهوم التكامل والإندماج الإقتصادي الذي يكفل القضاء على مظاهر النزاعات وحتى لا تصبح مشكلة الطوارق سبباً لها في نزاعات مع جاراتها الإفريقيات، وحتى لا يتكرر نموذج النزاع الموريتاني السنغالي الذي اتخذ طابع النزاع العربي الإفريقي. إذا تخشى الجزائر من مخاطر استغلال حالة التنوع العرقي والثقافي في الحدود الموروثة من الاستعمار لإثارة النزاعات بين دول الجوار العربية والإفريقية. ومن هذا المنطلق سعت الجزائر إلى تبني المشكلة الداخلية للطوارق في دولهم فأصبحت مؤهلة بذلك لتقديم المبادرة تلو المبادرة لحل مشكلة الطوارق وكانت جهود الجزائر قد أثمرت في المرحلة الأولى عقد مؤتمر القمة الرباعي في منطقة الحدود المشتركة في 28/9/1990م والذي شاركت فيه كل من الجزائر وليبيا ومالي والنيجر. وقد قادت أعمال هذه القمة إلى تواصل المساعي والتي توجت باتفاقات داخلية لاحقة بين الطوارق ودولهم المعنية بتوقيع اتفاق 6 يناير 1991م والذي منح منطقة الطوارق في (إدرار) في مالي نظاماً للحكم الذاتي.

ورغم أن هذا الاتفاق لم يكتب له النجاح التام لعجز حكومة مالي الوفاء بالتزاماتها المالية للتنمية، ومع تزايد مطالب حركات الطوارق بإقامة دولة مستقلة في شمال مالي إلا أن المساعي الدبلوماسية التي قامت بها الجزائر قد تواصلت حتى تم التوصل في نهاية عام 1996م، إلى إتفاق جديد ومتكامل في ظل دول موحدة.

ولعل الدرس الجديد الذي يتكشف عن مشكلة الطوارق إنما يؤكد من جديد بأن ظاهرة صراع شمال جنوب القائمة على التنوع الثقافي والحضاري، إنما

هي ظاهرة قد افتعلتها المخططات الاستعمارية. وأن ظاهرة الصراع بين الشمال والجنوب ليست ناجمة عن الاضطهاد العربي الإسلامي للعناصر الزنجية الإفريقية إذ أننا لا نستطيع أن نجزم وبالمثل بأن مشكلة الطوارق إنما هي ناجمة عن اضطهاد الجنوب الإفريقي المسيحي للشمال العربي المسلم.

#### ٤. المشكلة التشادية :

لازلنا ننتقل مع ظاهرة صراع شمال جنوب شرقاً في منطقة الحزام السوداني، وتمثل المشكلة التشادية هي الأخرى شكلاً من أشكال الصراع سواء في مستواه الداخلي بين العناصر العربية الإسلامية في (الشمال) والعناصر الإفريقية (الساوا) في (الجنوب) أو مستواه الإقليمي كما يمثل ذلك النزاع بين تشاد كدولة (إفريقية) وليبيا كدولة (عربية). وتكمن ما وصفت يوماً ما بمشكلة تشاد، بأن تشاد شأنها في ذلك شأن السودان تقع في قلب إفريقيا في نقطة إستراتيجية تربط ما بين الشمال والجنوب وما بين إفريقيا الناطقة بالعربية وإفريقيا الفرانكفونية ويتأثر شمال تشاد بتيارات الحضارة العربية الإسلامية (78٪ من السكان)، بينما يتأثر جنوبها بالحضارة الإفريقية المسيحية والوثنية. وتقطن شمال تشاد قبائل عربية متعددة كالمسيرية والسلامات وغيرها. والقبائل المستعربة كالزغاوة والبديات والمساليات والتوبو والكانمبو. ذلك في الوقت الذي تقطن فيه جنوب تشاد مجموعات قبائل السارا الإفريقية بفروعها المختلفة، وقد اتخذت المشكلة التشادية في بداية الأمر بعداً داخلياً من جراء حالة التنوع العرقي والقبلي والثقافي والديني، حتى اتخذ الصراع بعده الإقليمي جاذباً إليه صراعات الدول الكبرى والتدخلات الأجنبية. وذلك باعتبار أن تشاد ورغم ترتيبها في ذيل قائمة الدول الأقل نمواً في العالم فهي تتمتع بموقع استراتيجي وثروات هائلة لا زالت مطمورة تحت الأرض.

ويعتمد سكان الجزء الشمالي الصحراوي من العناصر العربية وغير العربية على الرعي. أما الجنوبُ الغني "Le Techad Utile" فتمتد عبره أنهار شاري واللوَقون. وتتركز فيه الزراعة القطن، المحصول النقدي الرئيسي للبلاد، بجانب الفواكه والماشية الأمر الذي جعل من الجنوب مصدراً رئيسياً لثروات البلاد. وبذلك فقد سعى الاستعمار الفرنسي إلى تطوير جنوب تشاد زراعياً وصناعياً بينما تجاهل تنمية المناطق الصحراوية البدوية في الشمال وقد أدت سياسات الاستعمار الفرنسي في الوقت ذاته إلى عزل الجنوب عن الشمال اقتصادياً وتنموياً وتسبب ذلك في غياب مناطق للاندماج والتكامل الاقتصادي والاجتماعي والبشري "Integration" من أجل تحقيق وحدة قومية فعلية بين الطرفين.

كذلك عملت سياسات الفصل الثقافي الفرنسي إلى تعميق المشكلة من خلال السياسات الرامية إلى التقليل من الأثر العربي والإسلامي وذلك في إطار الصراع الحضاري خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن فرنسا قد وضعت يدها على تشاد في أثر هزيمتها لرابع فضل الله عام 1900م والذي كان يحارب القوات الفرنسية من أجل إقامة إمبراطوريته الإسلامية في المنطقة.

وبينما عمل الفرنسيون على نشر التعليم واللغة الفرنسية في أوساط أبناء الجنوب، فقد عزفت القبائل العربية عن إرسال أبنائها إلى مدارس (النصارى)، فظلت قبائل الشمال مغلقة في واقع الجهل والامية ونظم التعليم التقليدية، مع العمل كقبائل رعوية وبدوية، وذلك في الوقت الذي سارت فيه المجموعات الجنوبية في ركاب الثقافة الغربية الجديدة حتى استقلال تشاد في عام 1960م. ولتحقيق المخططات السياسية في مرحلة ما بعد الاستقلال عملت فرنسا على إزاحة أول رئيس للحكومة الانتقالية وهو مسلم (السيد أحمد غلام الله) ومكنت لأبناء جنوب تشاد بقيادة (فرانسوا تمبل باي) من

الاستيلاء على السلطة حتى أطاح به انقلاب آخر لضباط جنوبيين والذي جاء بالجنرال (معلوم) مكانه. ومنذ البداية واصلت هذه الحكومات المكونة من أبناء الجنوب أصحاب الثقافة الإفريقية العربية المسيحية، تطبيق السياسات الفرنسية التي تجاهلت حقوق الأغلبية في الشمال. وبنفس الطريقة التي يشير فيها البعض بأن الحكومات الشمالية التقليدية في الخرطوم قد أهملت في فترة ما بعد الاستقلال تنمية وتطوير الجنوب وكأنها مواصلة للسياسات البريطانية. فقد أدى إهمال تنمية وتطوير الشمال في تشاد إلى سلسلة من حركات العصيان والتمرد في أوساط القبائل الشمالية والتي تكونت في إثرها في نبالا بالسودان عام 1966م جبهة التحرير الوطني التشادي (فرولينات) (FROLINAT) والتي ضمت أحد عشر فصيلاً من القوات الشمالية.

ومن ثم اتخذت المواجهة بين الشمال والجنوب في المشكلة التشادية بُعداً جديداً تمثل في المواجهة ما بين التوجهات العربية الإسلامية والتوجهات الجنوبية المسيحية. وبرز ذلك بصورة جلية عندما قامت ليبيا بمساندة الحركات والتيارات العربية الإسلامية في تشاد الأمر الذي قاد إلى احتلال ليبيا لإقليم أوزو في المنطقة الممتدة ما بين شمال تشاد (الإفريقي) وجنوب (ليبيا) (العربية) فاتخذ الصراع بُعداً إقليمياً وكأنه صراع عربي إفريقي. أما إذا عدنا مرة أخرى لجذور المشكلة انطلاقاً من مفهوم الحدود الموروثة من الاستعمار وحالة التنوع العرقي والقبلي، نجد أن ليبيا قد قامت في عام 1973م بنشر خرائط رسمية ظهرت فيها منطقة (أوزو) داخل الحدود الليبية، وذلك تمسكاً باتفاق (موسليني - لافال) عام 1934م، بين إيطاليا وفرنسا. وتمتاز منطقة أوزو بثروات معدنية هائلة، كما تشكل في ذات الوقت امتداداً لمساحات الرعي والمساحات الأخرى الصالحة للزراعة. كما تمثل قبل

كل شيء منطقة أهلة بالقبائل ذات الأصول العربية والبدوية بما يجعلها بوتقة التقاء مثالية للتعايش العربي الإفريقي، تلك النظرة التي انطلقت منها ليبيا في دعوتها للوحدة ما بين ليبيا وتشاد والقضاء على الوجود والتأثير الأجنبي الاستعماري الفرنسي. سوى أن النموذج الذي طرحته ليبيا قد أثار حفيظة الدول الاستعمارية، خاصة عندما أنشئ الفيلق الإسلامي بزعمامة جكوني عويدي فأصبحوا يتحدثون عن الحلم بإقامة الإمبراطورية الإسلامية الصحراوية (إمبراطورية رابع) لذلك وعندما نشب الخلاف بين الرئيسين القذافي وهبري استعان هبري بدولة إفريقية مثل زائير سابقاً لصد هجمات الفيلق الإسلامي بزعمامة جكوني. الأمر الذي أدى إلى نشوب الحرب الأهلية وامتدادها في كل أرجاء البلاد.

وعندما هزمت قوات هبري جيوش (معلوم) (وكاموغي) الذي اتخذ الجنوب قاعدة اتخذت الحرب صورة الصراع العسكري ما بين (الشمال) و(الجنوب) بما أدى إلى تهديد مستقبل الوحدة الوطنية في تشاد وانعكاس ذلك علي الواقع التشادي الذي ظلت قبائله تمارس اندماجاً اجتماعياً مثالياً على مر الحقب خاصة في منطقة الوسط وجنوب الوسط، حيث أدى التمازج بين الأعراق والقبائل عن طريق التزاوج والتصاهر إلى ايجاد منطقة هي أشبه بالمنطقة المحايدة "NO MAN'S LAND" وقد تمثل هذا الاندماج أكثر ما تمثل في اللغة حيث لا توجد في تشاد كلها قبيلة مغلقة على لغتها الخاصة أو ثقافتها الخاصة، أو عاداتها الخاصة بل ظهرت لغة تشادية هي خليط من لغات ولهجات القبائل، سادت بين الناس حسب ما تمليه الشروط الاقتصادية والاجتماعية من ضرورات لاستخدام المفردة، كذلك فإن (التمازج العرقي) قد جاء إلى جانب (التمازج الثقافي) حيث تجد في تشاد من يسمى اسماً عربياً بينما نجد أن اسم الأب افرنجيا مثل (محمد بيير) وفي هذا ما يدل على

ظاهرة التعايش والممازجة "Melange". وقد جعل كل ذلك تشاد كمنطقة نموذجية للانصهار البشري والثقافي والحضاري نسبة للتقارب والتداخل القائم بين أعراقها وقبائلها. فكل مظهر من مظاهر الحياة في تشاد يوحي بذلك النموذج الفريد بما في ذلك الملابس والمائدة والموسيقى والعادات اليومية<sup>(31)</sup>. ويتبدى من كل ذلك أن ما يسمى بالمشكلة التشادية لم تكن سوى مشكلة مفتعلة سياسياً وثقافياً ثم عسكرياً بينما يصبح المجتمع التشادي باستعداده الداخلي مؤهلاً يوماً بعد يوم لاستيعاب وقبول مبدأ الوحدة القومية والوطنية وذلك من خلال السياسات الوطنية المدروسة التي تعيد للمجتمع التشادي تماسكه واتزانه.

#### ٥. مشكلة (شمال جنوب) في نيجيريا :

عندما يتناول المرء ظاهرة صراع (شمال جنوب) في نيجيريا لكونها من أكبر الدول الإفريقية كثافة من حيث السكان ومن حيث التنوع العرقي والقبلي، فإنه تتبادر إلى الأذهان مشكلة انفصال إقليم (بيافرا) والتي عكست إلى جانب أزمة الكونغو (انفصال كاتنقا) ومشكلة جنوب السودان المدى الخطير الذي وصلت إليه هذه النزاعات التي قادت ليس إلى تهديد الوحدة الوطنية في هذه البلاد فحسب بل أدت إلى تهديد مستقبل وحدة القارة الإفريقية بأسرها.

تعتبر نيجيريا كذلك من أكبر الدول التي تمتد مساحتها شرقاً وغرباً بين مختلف أقاليم الحزام السوداني. ومن حيث التنوع والتداخل العرقي والقبلي والثقافي ما بين شمالها وجنوبها وحسب التدرج الجغرافي، فهي تضم حوالي ثلاثة عناصر من الجنس البشري هي : العرب الذين جاءوا من الشمال والشمال الشرقي، والفلولاني. وهم قبائل وسط ما بين الانتماء

العربي الإسلامي والمحلي الإفريقي، ثم يأتي العنصر الثالث وهو الذي يمثله الزوج بصفة عامة في الجنوب. ومن هذه العناصر الثلاثة تتفرع عناصر قبلية أخرى بما فيها القبائل الإفريقية المستعربة مثل الهوسا على نهر النيجر الشمالي. كما تتفرع من العناصر الجنوبية قبائل أخرى هامة مثل الايبو في الإقليم الشرقي واليوربا في الإقليمين الغربي والجنوبي.

وفي ضوء ذلك انقسمت خارطة نيجريا إلى أقاليم أكبرها الإقليم الشمالي والذي يمثل 75٪ من خارطة القطر ويقطنه حوالي 60٪ من سكان نيجيريا، وهم مسلمون يعود نسبهم إلى العرب المهاجرين الأوائل. ويتميز هذا الإقليم بان الاستعمار قد جاء إليه متأخراً وهو يعتبر من أكثر أقاليم نيجريا فقراً وتخلفاً. أما الإقليم الغربي الذي تقطنه قبائل اليوربا فهو من أكثر الأقاليم تقدماً من النواحي الاقتصادية والتعليمية بحكم تركيز الاستعمار البريطاني على عملية تنميته وتطويره، إلى جانب الإقليم الشرقي الذي تقطنه قبائل الإيبو وهو أكثر تقدماً من الإقليم الغربي بما جعل أهله يسيطرون على الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية في البلاد.

وقد أسهمت سياسات الحكم البريطاني الإدارية في الفصل ما بين الأقاليم النيجرية وحيث ظل الإقليم الشمالي الذي تقطنه غالبية سكان نيجريا من ذوي الثقافة العربية الإسلامية أقل تقدماً عن الإقليمين الشرقي والغربي اللذين تقطنهما الأقليات الإفريقية ذات الثقافة المحلية والوثنية والمسيحية الغربية. ومن هذا الواقع نشأ التناقض في التركيبة السياسية للبلاد. فإن القبائل التي تقطن الإقليم الشمالي تسيطر بحكم أغلبيتها العددية على الحياة السياسية والبرلمانية في البلاد والقائمة على نمط الديمقراطية اللبرالية الغربية "Minister Model" "One Man-One Vote" بينما يحس سكان الإقليمين الغربي والشرقي بأنهما أحق بحكم البلاد وبحكم وعيهم الفكري



والثقافي وتقدمهم العلمي، وبذلك نما لديهم الإحساس بهيمنة الشمال المتخلف وبثقافته المميزة عن بقية الأقاليم والتي تملك العلم والثروة، وقد نشأ من جراء ذلك صراع يماثل نموذج الصراع بين الشمال والجنوب.

ومما أدى إلى إذكاء نار الصراع أن التركيبة السياسية في نيجيريا قد قامت منذ بداية عهدها على أسس قبلية وعرقية، فتشكلت بذلك الأحزاب السياسية وأصبحت مثل غيرها من الأحزاب في أماكن أخرى من القارة الإفريقية تدافع عن عقائدها السياسية بواسطة السند العرقي والقبلي. وعلى سبيل المثال فقط فإن حزب مؤتمر الشمال بزعامه الحاج سردونا بيللو يعتمد أساساً على مجموعات قبائل الشمال ذات الثقافة العربية الإسلامية. وأن الحزب الوطني الديمقراطي النيجيري يعتمد على قبائل اليوربا في الإقليم الغربي. وأن حزب الميثاق الوطني الذي يتزعمه الدكتور (أزيكوي) ذو التوجهات الإفريقية يعتمد أساساً على قبائل (الايبو)، وهو الحزب الذي يجهر بعدائه للعرب والمسلمين ويفتح أبواب نيجيريا أمام إسرائيل. ذلك إلى جانب مجموعات أخرى من الأحزاب الصغيرة التي تتحالف مع الأحزاب الكبيرة وفق مصالحها السياسية والانتخابية.

وهكذا انعكست التركيبات الإقليمية والقبلية والعنصرية سلباً على الحياة السياسية في نيجيريا بما في ذلك الجيش وإدارات الدولة المختلفة. واختلط مفهوم الزعامة السياسية بمفهوم الزعامة القبلية والدينية. ولذلك فإن الحكومات المنتخبة ديمقراطياً كثيراً ما تواجه بحركات تمرد عسكري عليها في العديد من الدول الإفريقية وبحيث تضطر الدول الأوربية إلى حراسة التجربة الديمقراطية عن طريق التدخل العسكري كشكل جديد من أشكال عودة الاستعمار، كما أدى تغلغل النزعة الإثنية والقبلية في داخل الجيوش إلى انتشار ظاهرة الانقلابات العسكرية التي تطيح بالتجربة الديمقراطية

الغربية. وقد أدى تزايد ظاهرة الانقلابات العسكرية منذ بداية استقلال الدول الإفريقية في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، ثم عودة انتشار هذه الظاهرة إلى جانب ظاهرة التمرد العسكري في الآونة الأخيرة، إلى تفكير البعض فيما يُعرف بتجربة الديمقراطية الإفريقية، والقائمة على الخصائص المميزة للواقع العرقي والقبلي والاجتماعي والاقتصادي الإفريقي، وبحسبان أن مسببات فشل النموذج الديمقراطي الغربي في إفريقيا، إنما تعود لسياسات الفصل الثقافي والإداري وتكريس واقع التخلف الاقتصادي والاجتماعي. تلك السياسات التي كرستها الدول الأوروبية نفسها في القارة الإفريقية. وبذات المنظور فقد ظلت ظاهرة الانقلابات العسكرية على الديمقراطية الغربية تمثل في نيجيريا مسلسلاً لمحاولات الاستيلاء على السلطة في إطار الصراعات التي فجرتها السياسات الاستعمارية البريطانية والقائمة على مبدأ التجزئة والتقسيم، ومن نماذج هذه الانقلابات في نيجيريا ما حدث في إثر رفض أحزاب المعارضة الجنوبية لتعداد عام 1953م، الذي كشف عن أغلبية للعناصر الشمالية (29 مليون من 50 مليون نسمة) الأمر الذي يكرس مستقبلاً سيطرة أحزاب الشمال على نتائج الانتخابات، واستمرار احتفاظها بالسلطة السياسية في البلاد. ومن ثم تؤدي حالة الفوضى وعدم الاستقرار إلى عرقلة العملية الانتخابية وتدخل العسكريين للاستيلاء على السلطة في كل مرة. ومن تلك الحركات الانقلابية، الانقلاب الذي قاده ضباط من قبيلة الايبو الجنوبية في يناير 1966م وأدى إلى مقتل السردونا رئيس وزراء الشمال والسيد ابوبكر تافواة بليوة رئيس وزراء الاتحاد الفيدرالي، وهما من قبائل الفولاني والهوسا الشمالية، وبالمقابل فقد قام بعد ذلك ضباط من قبيلة الهوسا الشمالية بانقلاب عسكري معاكس في يوليو من نفس العام أدى إلى مقتل رئيس الحكومة العسكرية الجنرال

(أورنزي) من قبيلة الايبو الجنوبية. وهكذا فإن تكريس الاستعمار لعوامل التفرقة والفصل بين المجموعات العرقية والقبلية في السابق أدى إلى القضاء على كل احتمالات الوحدة في (الاتحاد الفيدرالي) بسبب غياب عوامل التوازن الجهوي والتنمية المتوازنة والتي تكفل وحدها إمكانية الاندماج البشري والاجتماعي والسياسي، وقد أدى ذلك كله إلى فشل تجربة (الاتحاد) أو الوحدة داخل الواقع السياسي في نيجيريا لعدم توفر حالة الانسجام بين المجموعات المختلفة داخل حكومة واحدة.

إن ما أدى إلى فشل نموذج الوحدة السياسية في نيجيريا هي تلك السياسات الإدارية والثقافية الاستعمارية التي أدت إلى تعميق النزاعات مع بروز صراع شمال جنوب الذي اتخذ شكل الصراع الثقافي والحضاري. وكذلك لم يتوقف الصراع عند حدوده الداخلية في الصراع على السلطة بين المجموعات المختلفة فاتخذ حجماً إقليمياً عن طريق ظاهرة الانفصال والتجزئة والبلقنة التي أرادها الاستعمار لإفريقيا وذلك من خلال محاولة انفصال الإقليم الشرقي (بيافرا) عام 1967م، والتي قامت على نفس أسس الصراع العرقي والقبلي على يد قبائل الايبو. ومما يدل على الدور التاريخي الذي لعبه الاستعمار بخلق المشكلة اندفاع كل من بريطانيا وإسرائيل إلى تأييد حركة الانفصال وحيث كان الاستعمار البريطاني قد وقف منذ البداية خلف هذه المجموعات العرقية والقبلية في تنميتها وتطورها الاقتصادي والاجتماعي وتمليكها الثروة والسلطة، بما أحدث تمايزاً جهوياً بين أقاليم نيجيريا، ومن ثم استغلال هذه الفوارق في القضاء على إمكانية تمازجها البشري وتقاربها الثقافي والاجتماعي، وتكاملها الاقتصادي، بما يحقق في النهاية إمكانية نجاح وحدتها السياسية، وما دام أن القضاء على نموذج الوحدة القومية داخل الأقاليم النيجرية من شأنه أن يحقق مستقبلاً للقوى

الاستعمارية الاستفادة من الثروات الاقتصادية الهائلة في تلك الأقاليم. ويأتي ذلك كله في إطار السياسات الاستعمارية لبلقنة القارة الإفريقية من خلال ظاهرة النزاعات، وتلك هي السياسات التي تجري حتى يومنا هذا في العديد من أنحاء القارة الإفريقية ومن خلال الفوارق العرقية والقبلية والثقافية والدينية عبر الحدود التي رسمها الاستعمار ويبدو هذا الأمر واضحاً في واقع اليوم، ومن خلال احتضان الأقليات الأثنية وتدريبها وتحريكها من منطقة القرن الأفريقي إلى أقاليم البحيرات العظمى. وبذلك يبدو أن سياسة رسم حدود الدول الإفريقية في مؤتمر برلين عام 1885م لا ينفصل عن المحاولات الجديدة الرامية إلى إعادة رسم حدود الدول الإفريقية "Towards a new map for Africa" أو "New Scramble for Africa".

ذلك في مؤتمر برلين جديد خفي وسري لا يقوم هذه المرة على تقسيم إفريقي جديد بين الدول الاستعمارية أو بين دول المعسكرين الشرقي والغربي وحسب، بل يقوم على تقسيم استراتيجي تسيطر عليه الهيمنة الأحادية على العالم ويهدف إلى تهميش القارة الإفريقية وضمها تحت شعار العولمة "Mondolization" ذلك المبدأ الاقتصادي الذي يحمل مفهوماً استعمارياً جديداً في السيطرة على ثروات وموارد القارة.. فإذا كان هدف الاستعمار الكلاسيكي القديم عند دخوله للقارة القضاء على كل أمجاد الإمبراطوريات السودانية الإفريقية القديمة في غانا ومالي وسونغهاي ومن ثم القضاء على احتمالات انتعاشها وبعثها على يد حركات جهاد بن فودي والشيخ عمر الفتوي وساموري ورابع ليؤكد بأن القارة الإفريقية هي قارة بلا ماض وبلا تاريخ وليتمكن بذلك من حمل مشاعل وأنوار الحضارة الإنسانية إلى القارة المظلمة، فإن المحاولات الجديدة لضم إفريقيا إلى ركب (العولمة) إنما تقوم أيضاً على نفس المفهوم بتهميش القارة وإفراغها من

مورثاتها الروحية وحضارتها الزاهرة، وإدخالها إلى القرن الحادي والعشرين بحضارة إنسانية جديدة تقوم على الموروثات والقيم الحضارية الغربية. وهي بمعنى آخر إعادة استعمار إفريقيا بوضعها تحت ظل نظام اقتصادي وسياسي جديد لا تستطيع معه تحقيق استقلال قراراتها السياسي، كما لا تستطيع معه الفكك من أسر الشروط الاقتصادية للمؤسسات المالية الدولية التي تهيمن على مقدرات العالم وثرواته.

وما دام أن الأفارقة قد أدركوا أخيراً بأن المخرج الوحيد من هذا المأزق إنما يكمن في تحقيق مشاريع التكامل والوحدة الاقتصادية، فإن هذا الحلم لم يتحقق عبر عملية التطور التاريخي الطويل، بأن تصبح حقائق التنوع الثقافي والإنساني والحضاري مصدر غنى وثراء في أقاليم القارة المختلفة، بما يحقق نموذج التعايش والانسجام والاندماج والتكامل القائم على المصالح الاقتصادية المشتركة. بل أدت المخططات الاستعمارية، عوضاً عن ذلك إلى تحويل هذه الحقائق إلى عوامل فرقة وشتات وتجزئة قادت إلى تفشي ظاهرة النزاعات والحروب الأهلية الداخلية وفي مقدمتها ظاهرة الصراع بين الشمال والجنوب، كبوابة مشرعة لعودة الاستعمار في ثوبه الجديد. ولذلك ومنذ انهيار آخر الإمبراطوريات السودانية الإفريقية في عام 1900م والتي كانت ممتدة على طول منطقة الحزام السوداني ومنذ دخول جيوش الاستعمار الأوربي مشياً على أجسادها، فقد ساد وعي إفريقي وسط زعماء حركات التحرير الإفريقية اللاحقة بوجوب إعادة البحث عن أمجاد القارة القديمة وأسباب تكامل أقاليمها وتحقيق عوامل وحدتها وإبعادها عن شبح التجزئة والبلقنة. وقد نما هذا الشعور أول مرة كما ذكرنا من قبل لدى قادة الدول التي شهدت مناطقها قيام وازدهار الإمبراطوريات السودانية الإفريقية الزاهرة في الحزام السوداني. لذلك لم يكن غريباً أن قام الرئيس نكروما بعد

الاستقلال بإعادة تسمية بلاده ببلاد (غانا) تيمناً بإمبراطورية غانا الإسلامية بدلاً من الاسم البريطاني ساحل العاج. كما لم يكن مستغرباً أن أعاد (موديبوكيتا) اسم إمبراطورية مالي لبلاده بدلاً عن (السودان الفرنسي) ولم يكن ذلك من منطلق انحياز شوفيني عرقي أو قبلي أو ديني (فقد كان نكروما مسيحياً) إنما تم ذلك من منطلق وطني إفريقي تحرري ووحيدوي في المكان الأول، وكعودة لمنبع الحضارة الإفريقية، وكاعتراف بدور الحضارات السودانية في نبذ عوامل التفرقة والتجزئة والشتات وتحقيق مفاهيم الانسجام والتعايش والتكامل الإقليمي والوحدة.



(3)

### إشكالية "الخلافا" رغم إمكانية "الوحدة"

لقد شهدت منطقة الحزام السوداني عصوراً من الوحدة والازدهار وذلك منذ أن امتدت إمبراطورية غانا كأول مظهر من مظاهر التجمعات السياسية والبشرية التي عرفتتها الشعوب الأفريقية. وكانت غانا وعاصمتها (كومبي صالح) تمتد من أراضي المغرب جنوب مراكش شرقاً إلى غرب السودان الحديث. وتمتد غرباً إلى سواحل السنغال وسيراليون وجنوباً إلى أقاليم نيجيريا الشمالية والتي عرفت فيما بعد بأسماء كانم وبرنو وسوكوتو. وكانت غانا وهي في قمة مجدها تنقسم إلى ستة عشر ولاية تمتد عبر كل هذه الرقعة من الأرض، وعلى رأس كل ولاية حاكم يعاونه رئيس القضاء وعدد من الإداريين والموظفين. وكل ولاية تنقسم بدورها إلى عدد من الأقسام المحلية التي تتمتع بالحكم الذاتي، تتولى الإدارة المحلية والإقليمية. ويضم الجيش مائتي ألف محارب منهم أربعون ألفاً من رماة السهام، وللملك اسطول من الجياد البيضاء الأصلية المطهمة بالحرير. وازدهرت في المملكة صناعة صهر الحديد وتجارة الذهب والزراعة ونسيج الأقمشة وقد أدى ثراء المملكة إلى استقرارها ونمائها. وكان قادة المؤتمر الوطني لأفريقيا الغربية البريطانية الذي تكون في عام 1919م من المثقفين الأفارقة الذين تلقوا تعليماً في أوروبا وتطلعوا لتحرير بلادهم من الاستعمار، هم أول من حمل

الرسالة لإحياء ماضي الحضارات القديمة والمدنيات الإفريقية في غانا ومالي وسونغهاي وبرنو وولاته وموصى وقد دفعهم للزهو بحضارات بلادهم ما شهدوه من أمجاد تلك الحضارة على رفوف المتاحف البريطانية وفي المدن الأوربية الأخرى. وعند عودتهم إلى بلادهم في غرب أفريقيا بدأت تراودهم الأحلام بوحدة المنطقة وبقيام ولايات متحدة لغربي إفريقيا والحزام السوداني بحيث لا تقتصر على ضم أقاليم إفريقيا البريطانية بل تضم كذلك إفريقيا الغربية الفرنسية وإفريقيا الاستوائية الفرنسية، وقد تضمن البرنامج الذي قدمه وفدهم إلى لندن في ديسمبر 1902م مطلباً بإنشاء جامعة موحدة لكل أقاليم غرب إفريقيا تقوم إلى جانب تدريس العلوم الحديثة بتدريس المواد التي تحمل تجربة الحضارة الأفريقية في الحكم والقانون والفلسفة والفلك والزراعة وبنفس الطريقة التي كانت تدرس بها هذه المواد في جامعة سونكري في تمبكتو وجامعات ومعاهد جنى وغاو (32).

وبالمقابل فإن سياسات الاستعمار الثقافية ونشاطات البعثات التبشيرية قد سيطرت على ميدان التعليم في الأقاليم الأفريقية وبذلك فهي لا تهتم بالإنجازات الفكرية والعلمية والثقافية التي أنجزتها الحضارات السودانية الإفريقية القديمة في العصر الوسيط خاصة وأن هذه الإنجازات مكتوبة باللغة العربية، لذلك ظلت آلاف الوثائق والكتب والمطبوعات مهمة يعلوها الغبار في بقايا معهد تمبكتو والمعهد الفرنسي لأفريقيا السوداء في داكار (IFAN). وقد برزت من جديد النزعة القوية لفكرة توحيد الدول الإفريقية في مؤتمر مانشستر عام 1945م الذي نادى بيانه الختامي بوقوف أفريقيا كأمة حرة متحدة. وكانت الخطوة التالية قد تمثلت في مؤتمر باماكو عام 1946م، الذي دعا إليه حزب التجمع الديمقراطي الإفريقي وحضره مندوبون عن دول إفريقيا الغربية الفرنسية والاستوائية، حيث قدم رئيس المؤتمر (هوا



فيه بوانيه) اقترحاً بإنشاء جماعة إفريقية تضم وحدات أفريقيا الغربية الثمان ووحدات أفريقيا الاستوائية الفرنسية الأربع، على أن تدخل كل منها في اتحاد مباشر مع فرنسا ولا تدخل في اتحاد فيما بينها، على أساس أن الطريق الصحيح لتقدم شعوب إفريقيا الفرنسية سياسياً، إنما يكمن في استمرار الارتباط بفرنسا أو ما يسمى (بالاتحاد الفرنسي) أو (التبعية المتبادلة). وبالمقابل قدم الرئيس سيكتوري برنامجاً بديلاً لتحرير دول غرب أفريقيا من فرنسا كما دعا إلى إلغاء انتخاب الأفارقة في الجمعية الوطنية الفرنسية، وجاءت دعوة سيكتوري كفاتحة لعهد جديد من الحماسة الوطنية للاستقلال السياسي لجميع الأقاليم الأفريقية والتي تجلت بصورة واضحة فيما بعد في مؤتمر أكرا للدول الأفريقية المستقلة وذلك في عام 1958 ن حيث برزت الدعوة لإقامة كمنولث من الدول الأفريقية الحرة. ولم يرد ذكر حتى ذلك الوقت لمثل الدعوات التي أطلقها نكروما فيما بعد لاقامة ولايات متحدة إفريقية أو قيام اتحادات إقليمية. وقد تبع مؤتمر أكرا إعلان كوناكري في مايو عام 1959، والذي اتفقت بموجبه كل من غانا وغينيا على إقامة اتحاد بينهما كنقطة انطلاق للدعوة لوحدة دول المنطقة.

وفي وسط هذه الأجواء أدت المخططات الاستعمارية إلى نشو خلافات ومواجهات بين الدول الأفريقية المتجاورة. وقد أحاطت بهذه الخلافات ظروف الحرب في الجزائر وأزمة الكونغو والخلاف بين غانا وتوجو والنزاع بين مراکش وموريتانيا ثم بين تونس ومراكش حول استقلال موريتانيا. وتبودلت الاتهامات بين دول المنطقة حول دورها في تأييد السياسات الفرنسية والتعاون مع فرنسا بإرسال جنودها للحرب إلى جانب فرنسا في الجزائر، كما عكست أزمة الكونغو كأول اختبار لروح الوحدة بين الدول الإفريقية، مدى الانقسام الذي ساد دول المنطقة، خاصة في منطقة شمال

غرب إفريقيا بما أدى إلى بروز محورين، محور برازافيل والذي اتخذ اسم اتحاد الدول الإفريقية ومدغشقر وذلك في أكتوبر 1960م ومحور الدار البيضاء في يناير 1961م. ويتكون محور برازافيل من الدول الفرانكفونية التابعة لفرنسا مثل ساحل العاج والكنغو، والسنغال، موريتانيا، فولتا العليا أو بوركينا فاسو حالياً، النيجر، داهومي (بنين) الجابون، تشاد، إفريقيا الوسطى، الكاميرون ومدغشقر، بينما يضم محور الدار البيضاء، مراكش، غانا، غينيا، مالي، مصر، ليبيا وحكومة الجزائر المؤقتة (33).

ويبدو واضحاً أن انضمام كل من غانا وغينيا إلى محور الدار البيضاء الذي يضم دول الشمال الأفريقي وهي دول عربية وإسلامية إنما جاء من منطلق سياساتها التحررية التي تؤيد التعايش بين دول الشمال العربي المسلم والجنوب المسيحي الأفريقي ما دام أن الغاية هي تحرير وتوحيد دول المنطقة في وجه سياسات التجزئة والانقسام التي يخطط لها الاستعمار. لقد قامت غينيا بالانسحاب من المجموعة الفرنسية وكانت تهددها كارثة اقتصادية لارتباطها بالمعونات الفرنسية، فهرعت غانا إلى منحها قرضاً بلغ عشر ملايين جنيهاً إسترلينياً، وعندما نشأ الاتحاد بين غانا وغينيا انضمت إليه مالي في عام 1961، باسم اتحاد الدول الأفريقية، ولما تم توسيع تجمع برازافيل ليصبح تجمع منروfia والذي سعى إلى ضم عشرين دولة تمثل معظم دول منطقة غرب أفريقيا، قامت كل من مالي وغينيا بالانسحاب من تجمع منروfia. وتعيد محاولة الاتحاد ما بين غانا ومالي وغينيا إلى الأذهان أن المنطقة التي قامت فيها هذه الدول الحديثة، إنما هي نفس المنطقة التي شهدت وحدة دول منطقة غرب أفريقيا والحزام السوداني إبان عهود الإمبراطوريات السودانية الأفريقية القديمة، ومنذ عهود إمبراطورية غانا الإسلامية إلى عهود إمبراطوريتي عمر الفوتي وساموري توري، باعتبارها.

رقعة جغرافية وحضارية وثقافية وبشرية موحدة، بما تجعل الحلم بالوحدة ممكناً. ومن هذا المنطلق اتجه زعماء غانا ومالي وغينيا للانضمام إلى التيار التحرري والوحدوي الذي يمثله تجمع الدار البيضاء الذي يجمع بين دول (شمال) أفريقيا العربية الإسلامية والدول الأفريقية إلى (الجنوب) في منطقة الحزام السوداني. ولذلك فقد وصف تجمع الدار البيضاء تجمع منروفيًا بأنه يمثل عقلية (المستعبدين). وبما أن منروفيًا كانت تمثل القاعدة التي اختارتها الدوائر الاستعمارية كنقطة انطلاق للاستعمار الغربي في المنطقة، فإنهم قد أشاروا بأن على الرئيس (توبمان) أن يعترف قبل كل شيء بأنه أمريكي أولاً وأفريقي ثانياً. وأن على كل رئيس من رؤساء تجمع منروفيًا أن يعترف بأنه فرنسي قبل أن يكون زعيم وطني أفريقي. ولبلورة مفهوم الوحدة بين دول المنطقة يرى الزعيم (نكروما) أن مفهوم الجامعة الأفريقية الذي تتبناه دول تجمع منروفيًا لا يعني شيئاً إن لم يعمل على إزالة الحواجز والحدود الصناعية التي رسمها الاستعمار، إذ يرفض نكروما مبدأ قيام اتحادات في المنطقة في ظل الهيمنة الاستعمارية وسياسات الاستعمار الاستيعابية التي تهدف إلى تكريس الانقسام والفرقة والتجزئة بين دول المنطقة. وهو بذلك يشدد على إمكانية قيام الوحدة الأفريقية الجغرافية داخل حدود مشتركة رغم التباينات القائمة، ما دامت هذه الوحدة تمثل العلاج الوحيد لإزالة آثار الاستعمار واتباع السياسات التحررية المناهضة لبلقنة القارة الأفريقية.

كانت فرنسا ووفقاً لسياسات الجنرال ديغول، تقف وراء عدم تشجيع إعادة تكوين الاتحادات الفيدرالية، وذلك لبث روح التفرقة والشقاق وإبعاد فكرة الاتحاد بين دول المنطقة، بما أدى إلى تقوية تيار منروفيًا وبرازفيل، حيث استطاعت فرنسا إحكام وثاقه بمصالحها عن طريق تحقيق وحدة دول

غرب أفريقيا وربطها بما يسمى بمنطقة الفرنك الفرنسي والذي أتاح مستقبلاً تأمين ارتباط هذه الدول مالياً واقتصادياً بفرنسا في إطار عملية الاستيعاب الكامل. فنشأت نتيجة لذلك تجمعات ومنظمات دول غرب أفريقيا التي يرتبط مصيرها بفرنسا مثل منظمة الاتحاد الاقتصادي والجمركي لدول غرب أفريقيا (يودياك) (UDEAC) وغيرها.

ولقد فشلت في خضم هذه الخلافات محاولة إقامة اتحاد للدول الأفريقية عن طريق صيغة بديلة قام بطرحها الرئيس النيجيري أبوبكر تافوه بليوة في مؤتمر لاغوس الذي انعقد في الفترة من 25 - 30 يناير 1960م، وتهدف هذه الخطة إلى الجمع بين دول تجمع الدار البيضاء ودول تجمع منروfia، ذلك لأن دول تجمع منروfia قد اعترضت على تمثيل الحكومة الجزائرية المؤقتة تمثيلاً كاملاً، وذلك انحيازاً لسياسات فرنسا في أفريقيا، الأمر الذي أدى إلى غياب الدول الأفريقية العربية عن المؤتمر، بينما تضامنت معها كل من غانا ومالي وغينيا. ويمثل اعتراض دول تجمع منروfia بذلك اعتراضاً على مفهوم الوحدة الأفريقية الشاملة التي تجمع بين الدول الأفريقية والعربية من جهة، كما يمثل رفضاً لمبدأ أن قضية الجزائر إنما هي قضية تحررية ضد الاستعمار في إفريقيا من جهة أخرى<sup>(34)</sup>. ويثمل ذلك في الوقت نفسه رفضاً لمبدأ وجوب تأييد أي تجمع قاري للحركات التحررية الأفريقية في البلاد التي لم تحصل على استقلالها. وتكمن خطورة هذا الانقسام بأنه قد بذر البذرة حول الأفكار التي نادى بها من قبل رئيس السنغال السابق (سنغور) بأن أول خطوة يجب اتخاذها نحو الوحدة هي تحقيق الوحدة بين دول إفريقيا السوداء قبل كل شيء وقد نبعت هذه الفكرة وأفكار أخرى خطيرة تنادي بقيام منظمة للوحدة الأفريقية تضم الدول الأفريقية السوداء جنوب الصحراء فقط. ولكن زوال الخلافات بعد استقلال

الجزائر عام 1962م، قد مهد لقيام أول مؤتمر ناجح لكل الدول الأفريقية في 22 مايو 1962م، بأديس أبابا والذي مهد بدوره لقيام منظمة الوحدة الأفريقية في عام 1963م.

لقد سبقت إنشاء منظمة الوحدة الأفريقية أفكار نادي بها الرئيس نكروما لقيام حكومة أفريقية موحدة \_ وقد وجدت أفكار نكروما معارضة من الزعماء في نيجيريا لكونها تدعو إلى فرض الوحدة من أعلى بما يجعل هذه الوحدة مجرد حلم رومانسي وليس واقعاً. ونادي زعماء نيجيريا على أراضيتها من أجل الوحدة الأفريقية. ويرى زعماء نيجيريا بعدم تنازل الدول على سيادتها أن الدول الأفريقية التي تعاني من غياب الوحدة الوطنية الداخلية بسبب النزاعات العرقية والثقافية لا يتسنى لها الدخول في وحدة مع دول أخرى وبما يجعل الوحدة الأفريقية أمراً لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. وحيث أن مبدأ الوحدة يتطلب الربط بين نسيج الأقاليم الأفريقية ربطاً دقيقاً دون الاكتفاء بربط هذه الأقاليم بصورة جغرافية سطحية وشكلية. ولقد أدى هذا الخلاف حول الوحدة خاصة في منطقة غرب أفريقيا إلى بحث هذه الدول عن البديل لدى الدول التي كانت تستعمرها وذلك عن طريق طلب المساعدات والمعونات بل والأفكار السياسية، انطلاقاً من المفهوم المتعارف عليه بين الدول الحديثة النمو، إن من واجب الدول التي تستعمرها مد يد المساعدة لها للخروج من دوامة التخلف الاقتصادي والنهوض بها كدول وليدة تبحث عن طريقها نحو التطور والتقدم. ولذلك فإن الفترة ما بين 1960 \_ 1962م، قد مهدت لظهور ما يسمى ببرنامج المساعدة الاقتصادية والفنية في أفريقيا من قبل الدول الاستعمارية، وبالتحديد في ذات الفترة التي شهدت استقلال الدول الأفريقية في غرب القارة. وفي هذا الخصوص وصف الرئيس سيكتوري الذي تمرد على السياسات الفرنسية هذه الخطوة

بقوله "إن الاستعماريين على استعداد أن يمنحوا الاستقلال من يشاء من الدول وأن يمدوه بالمعونة المالية ولكن خططهم الميكافيلية لا زالت تهدف إلى تقسيم الأفريقيين لكي يظلوا أسياداً على القارة" (35). لقد شجعت الدول الأوروبية الاستعمارية قيام مثل هذه المساعدات للدول الأفريقية ومن مصادر وطنية غربية. خاصة وأن معظم هذه المساعدات قد خصصت في المقام الأول للقوات العسكرية والمنشآت الحربية في غرب أفريقيا والتي تبعتها الاتفاقيات والبروتوكولات والقواعد العسكرية في دول المنطقة. فكيف يمكن للدول الأفريقية أن تتحدث في إطار وحدتها عن إنشاء قوة دفاع أفريقية موحدة ومشاركة في الوقت الذي تحتفظ فيه بقواعد عسكرية للدول الاستعمارية نفسها في أراضيها. أما من الناحية الاقتصادية والمالية الأخرى فإننا نجد مثلاً أن صندوق الاستثمار الفرنسي "سابقاً" والذي أصبح فيما بعد الصندوق الفرنسي للمساعدة والتعاون المالي، إنما من شأنه أولاً أن يجعل من تلك الدول الأفريقية سوقاً هامة لاقتصاد الدول الأوروبية.

وتشير سياسة المساعدات والمعونات الأوروبية للدول الأفريقية المستقلة والقائمة على مبدأ "من المساعدة إلى عودة الاستعمار" إلا أن الدول الاستعمارية لن تنال استقلالها الحقيقي إلا عن طريق تطورها ونموها الاقتصادي للخروج من دوامة الركود والتخلف. بينما يبدو التقدم الاقتصادي مستحيلاً في غياب صيغ التعاون والتكامل والوحدة إلا عن طريق الارتباط بالدول التي كانت تستعمرها لديها بالمعونات الاقتصادية. ومع تطبيق سياسات المساعدة واستبعاد الصيغ الوطنية الأفريقية الممكنة تظل هذه الدول كيانات صغيرة ومبعثرة تقف ضد بعضها البعض من أجل تحقيق مصالحها. وقد أوضح ذلك بجلاء السيد أكو أدجي وزير خارجية غانا في خطاب له أمام مؤتمر الدول الأفريقية المستقلة عام 1960م، عندما ذكر

بأنه كلما نالت المستعمرات السابقة استقلالها كلما واجهتها أخطار جديدة، بأنه وعلى الرغم من اضطرار الدول الاستعمارية السابقة منح الاستقلال للدول الأفريقية تحت ضغط القوى الوطنية الأفريقية، فهي أي الدول الاستعمارية تتبنى خطاً تؤمن لها الاستمرار في السيطرة على أفريقيا بواسطة طرق جديدة (36).

وتستهدف هذه الخطط الاستعمارية أول ما تستهدف إمكانية قيام تجمعات واتحادات وطنية أفريقية، وقد كان من آثار هذه الخطط بالفعل تفكك اتحاد مالي الفيدرالي، فضلاً عن ذلك سعت الدول الاستعمارية إلى ضم كثير من الأقاليم الإفريقية في اتحادات فيدرالية بديلة لا تقوم على مفاهيم الوحدة الحقيقية والقائمة هي الأخرى على أساس مبادئ الترابط والتقارب الحضاري والثقافي بين هذه الدول، بل تقوم بدلاً من هذا على أساس ارتباطها بالقوى الاستعمارية اقتصادياً بل وعسكرياً. وما قيام تجمعات إقليمية مثل اتحاد أفريقيا الغربية البريطانية، وأفريقيا الغربية الفرنسية، وأفريقيا الاستوائية الفرنسية، واتحاد وسط أفريقيا الفيدرالية، إلا شكل من أشكال البلقنة للقارة الأفريقية، وحيث يقوم المشروع الفيدرالي المؤسسي على التجزئة العرقية والقبلية داخل حدود جديدة أعاد رسمها الاستعمار، كبديل للحكومة المركزية القوية، والموحدة التي تضم وتحتوى على كافة مظاهر الاندماج والتكامل الاقتصادي والبشري في القارة الأفريقية. وتلك هي النواة التي بذرها الاستعمار داخل مجتمعات الدولة الأفريقية الموحدة في الأقاليم الأفريقية المتجاورة والمتعايشة والمندمجة بما أدى إلى تفجير ظاهرة النزاعات وقيام محاولات الانفصال في نيجيريا والسودان والكونغو. وقد أكد الزعيم نكروما على ذلك بأن نموذج الكونغو يقدم لنا مثلاً صارخاً لكيفية اتخاذ فكرة الاتحاد الفيدرالي كستار لتغطية الوجود الاستعماري الأوربي

في القارة الأفريقية. ومما يؤكد خطئ نظرة الرئيس نكروما أن الفيدرالية في كل هذه الأحوال كانت تمثل الوجه الآخر (للانفصال). حيث أن فكرة الفيدرالية القائمة على التجمع الشعبي سواء على المستوى الداخلي أو الإقليمي قد جعلت هذه الكيانات الضعيفة حبيسة لعوامل الضعف والتفكك والتخلف، كما جعلها وبالتالي عاجزة عن الحفاظ على استقلالها الاقتصادي، فاستسلمت للاستعمار القديم والحديث الذي يسعى إلى تفجير ظاهرة النزاعات عن طريق مساندة ودعم مجموعة شعوبية وقبلية ضد الأخرى في الإقليم الواحد، وهذا ما يشهده الواقع الأفريقي القائم الآن. لهذا، فقد ساد واقع جديد بعد استقلال مجموعة دول الحزام السوداني. وذلك منذ أن تكرست حالة التجزئة والانقسام وكما يشهد بذلك واقع المواجهة بين تجمع دول الاتحاد الإفريقية (غانا، وغينيا) ودول مجموعة منروfia العشرين والمنحازة للسياسات الفرنسية، وقد مهد هذا الواقع بدوره إلى تكريس سياسات إدارية وثقافية في المنطقة من جانب كل من فرنسا وبريطانيا. وقد قضت هذه السياسات على حلم العودة إلى منابع التجربة الأفريقية الحضارية القائمة في تراث وتاريخ الأسلاف الحضاري، كما شهدناها في تجارب إمبراطوريات عمر الفوتي وبن فودي وساموري ورابع. فأصبحت العودة إلى هذه التجارب مجرد أوهاام رومانسية أكثر من كونها واقعاً ممكناً ترتكز عليه التجربة الأفريقية في الحكم والإدارة وحيث أدت سياسات الاستيعاب والامتصاص الثقافي والحضاري إلى إحداث عوامل الفرقة والشتات بدلاً عن التطلع لوحدة قومية أفريقية. وبذلك فقد تكرر واقع جديد في المنطقة من خلال سيطرة الجماعات التبشيرية على التعليم ومن خلال الاغراءات الحضارية الأوروبية الجديدة وفي مقدمتها المعونات المالية وفتح أبواب البعثات الدراسية في أوروبا تحت مسوغ إدخال الأفارقة



في عهد جديد يحملون فيه مشاعل الحضارة الأوروبية والتعاليم والثقافات الغربية الحديثة. وبذلك اندفع المثقفون الأفارقة للنيل من القيم الغربية، خاصة وأن هذه السياسات الاستيعابية قد ربطت ما بين نوعية التعليم والثقافة وخطط التنمية الاقتصادية التي تبنتها الدول الاستعمارية المانحة في مجال التوظيف والخدمة في إدارات الدولة، وحيث أن اعتلاء مناصب الدولة العليا إنما هو رهين بنوعية الدراسة التي تبدأ من المدارس التبشيرية إلى الجامعات والمعاهد الأوروبية. وقد أدت هذه السياسات كما أشرنا من قبل إلى خلق واقع متناقض كما حدث في نيجريا وتشاد ومالي عن طريق ترقية وتوظيف أبناء الأقليات العرقية والقبلية في المناصب الإدارية العليا للدولة بينما تركز الأغلبية في الجهل والفقر والتخلف مما أدى إلى نشوب الصراعات والنزاعات والحروب الأهلية.

وفي ذات الوقت فقد أدت هذه السياسات الإدارية والتعليمية والثقافية للاستعمار الغربي إلى إحداث التناقض بين نظم الحكم والإدارة الغربية الجديدة التجربة السياسية والإدارية في نظم الحكم المحلية والأفريقية والموروثة والتي كانت قد تكرست عبر قرون عديدة وأصبحت بمثابة القوانين العامة والمشاركة التي تحكم شعوب المنطقة تأسيساً على تكويناتها الثقافية والحضارية وأعرافها وتقاليدها الموروثة، والتي لا يمكن مسخها أو محوها بجرة قلم ما بين يوم وليلة. إذ أنه لا يمكن وقف تيار الحياة الروحية والمادية المتدفق طوال ستة عشر قرناً ورسوخه في الروح الإنسانية، وفي عقول ووجدان الأجيال المتعاقبة، ورثة تجارب الإمبراطوريات السودانية العظيمة بتراتها الفكرية وأنماطها السياسية وأوضاعها الإدارية وتقاليدها الاجتماعية، خاصة وأن هذه الموروثات من القوانين والأحكام قد قامت في ظل دول وإمبراطوريات موحدة وفي ظل وحدة إقليمية بين شعوب المنطقة

المتداخلة والمتجانسة. ومما يرسخ هذه القوانين وبصورة تطبيقية وعملية، إنها قامت عبر تجارب اجتماعية غنية أدت إلى صهر تقاليد كافة الأعراق والقبائل في بوتقة موحدة بما وصف بالأعراف الأفريقية المحلية (African traditions). ولعل من الأخطاء التي وقعت فيها لإدارة الاستعمارية اللجوء إلى تقسيم حدود الدول إلى مناطق نفوذ وفق المصالح السياسية والاقتصادية لكل دولة، الأمر الذي أدى إلى وضع الحواجز الإدارية للفصل بين مجموعات وكيانات موحدة في الماضي. وكان من نتيجة ذلك أن دخلت في التجمعات الإدارية المسماة بالمستعمرات جماعات متعددة ليست بينها أية روابط اجتماعية أو عرقية تذكر، إنما وجدت نفسها وقد أدمجت في وحدات سياسية مكونة بطريقة مصطنعة (37).

وقد أرادت الإدارة الاستعمارية من وراء ذلك التأكيد بأن القوانين والأعراف المحلية الأفريقية الموروثة والتي كانت توحد بين هذه الجماعات، لم يعد لها مكان في واقع الإدارة الاستعمارية وكتوطئة لتطبيق القوانين والأحكام القضائية الغربية الحديثة. ومع اعترافهم بكفاءة التنظيمات الإدارية والقضائية التي كانت سائدة في المنطقة منذ عهود (المنسا) و (الأسكيا) والتي لا يخفون إعجابهم بها، فقد تحول القانون العرفي التقليدي الذي تم تطبيقه في المحاكم التقليدية إلى مجرد أدوات محلية يستخدمها الحاكم الأوربي لتنفيذ سياسته الإدارية وهذا ما حدا بالمؤرخ (و ج أ. أورمسي جور) أن يكتب في مذكراته بعد زيارة قام بها إلى غرب أفريقيا عام 1926م، قائلاً : (إن أكبر عامل من عوام التفكك بغربي أفريقيا في رأيي هو إحلال القانون الإنجليزي والإجراءات القضائية الإنجليزية محل القانون الوطني والعرف القديمين، إذ لا شئ يعمل على تقويض التقاليد والمجتمع والتنظيم الوطني بقدر استبدال الأساليب القانونية الوطنية بأساليب أوربية)

(38). كذلك من أقوال المواطنين الأفارقة في هذا الصدد والتي ذهبتم أمثالاً مثل قولهم "ياله من تعب للبشر أن يولدوا في ظل قانون بينما يلزموا باتباع قوانين أخرى" أو قولهم: "إن المرء عندما يفعل ذلك فكأنه يتخذ الفيل صديقاً ليدله على طريقه" وبالطبع فليس كل هذه الأقوال صحيحة تماماً سواء ما فعلته الإدارة الاستعمارية أو ذكره المواطنون الأفارقة، فمن جهة فليس هناك اعتراضاً على مبدأ تحديث القوانين لتواكب متطلبات وتطور العصر، بما في ذلك الاستفادة من القوانين الغربية الحديثة والمستحدثة، ومن جهة أخرى فإننا لا ننكر بأن القوانين الأوروبية قد اعترفت وفي مجالات محددة وبطريقة متفاوتة، بالأعراف والقوانين الحضارية الأفريقية القديمة، بما في ذلك تجربة المحكمة الإسلامية (تحت الشجرة)، والتي يرأسها قاضي الشريعة (QADI). ولكن المخاطر تكمن في تجاهل الإدارة الاستعمارية للقوانين والأعراف المحلية التي تكرست عبر تجربة طويلة بدافع تطبيق سياسات التجزئة والتقسيم، الأمر الذي أدى إلى إثارة عوامل التناقض والازدواجية في الممارسة العملية المحلية والاجتماعية. وتكمن الازدواجية هنا بأن بعض التجارب إنما تختص فقط بالقبائل المسلمة المتعايشة وسط القبائل الأخرى بما يمثل شكلاً من أشكال الفصل والتفرقة بين المجموعات القبلية داخل المجتمع الواحد بدلاً من أن يلجأ القانون الأوربي إلى الاستفادة من الأعراف والقوانين الموروثة عن طريق مزجها ودمجها وتعميمها في الإدارات الأهلية كنموذج للقانون الموحد. خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن القانون الإسلامي نفسه قد نجح وخلال قرون طويلة في التكيف مع الأعراف والتقاليد المحلية الأفريقية. ولا زالت مظاهر ذلك باقية في العديد من أنحاء أفريقيا الغربية حيث يكون الفصل بين المجموعات القبلية المختلفة هو القانون الأنسب، والأكثر عدالة وقبولاً، مهما كان مصدر هذا القانون، بينما يكون

مصدره في أحيان كثيرة مجهولاً لكونه مزيج من الأعراف المتفق عليها، والقوانين التجارية والحسابية التي جاء بها العرب المسلمون إلى المنطقة. ومن بين هذه القوانين ما يحكم المنازعات المتعلقة بحقوق ملكية الأرض والميراث وكل قوانين الأحوال الشخصية التي نجمت عن عملية التداخل والتزاوج والتصاهر بين المسلمين وغير المسلمين من الأهالي. ومن أمثلة ذلك أن القوانين الأفريقية التقليدية لم تكن تعترف بحق المرأة في الميراث وقد نالت المرأة الأفريقية في المنطقة هذا الحق وفق التعديلات التي طرأت نتيجة للاندماج بين القانون الإسلامي والعرف الأفريقي القديم. والأمثلة في ذلك كثيرة. توردها كتب القانون. لذلك فقد نجم عن تطبيق القوانين الإنجليزية في المحاكم الأفريقية واقع جديد يقوم على الموروث الأوربي، بما أحدث حالات الازدواجية الاجتماعية في القوانين ولا يفوتنا في ذلك أن نشير إلى أن الهدف النهائي للنظام القضائي الأوربي كان يسعى إلى إعادة تنظيم حركة المجتمع والعلاقات بين المجموعات المختلفة وربطها بالسياسات الاستعمارية العليا في المنطقة، وذلك حسب تقسيمها الاجتماعي والثقافي الجديد، ويشمل ذلك جرائم التجاوزات الإدارية والسياسية، وحتى تصبح القوانين التي تسير حركة المجتمع في يد المأمور أو المحاكم المدنية والجنائية التي أقامت الإدارة الاستعمارية، فالغرامات تدفع بالجنه الإسترليني وفق القانون الإنجليزي بدلاً من دفعها تماشياً مع الأعراف المحلية السائدة بواسطة طرق أخرى كالماشية وغيرها وكما هو الأمر في قانون الدية الإسلامي. وبالرغم من أن هناك قضايا اجتماعية عديدة تستعصي على القانون الإنجليزي المعدل، فإن للقانون الإنجليزي الحق في الحكم على صلاحية أو عدم صلاحية قواعد العرف الأفريقي المحلي، بينما يجد مثل هذه المحاكم رفضاً لدى الأهالي، وكونه يقوم على معايير وأخلاقيات تتناقض وأعرافهم وتقاليدهم المحلية.

ويندرج تحت هذه الأحكام محاربة الظواهر الاجتماعية كالتداوي بالأعشاب (الطب البلدي) وارتداء الاحجية والعمل بالطلاسم أو السحر أو الشعوذة. إلى جانب قضايا أخرى معقدة يصعب معالجتها عن طريق القوانين السائدة في بريطانيا وفرنسا. بل تتطلب هذه الظواهر معالجة تدريجية تلاقي قبولا لدى المجتمعات الأفريقية. وبذلك لم تجد القوانين والأعراف الموروثة فرصتها للتطور داخل عملية الاندماج بين القبائل والمجموعات العرقية المختلفة للخروج بتجربة قانونية أفريقية أصيلة نبعت أساساً من تجارب الإمبراطوريات السودانية القديمة في الحكم والإدارة والقانون، علماً بأنه ولدى دخول الاستعمار للمنطقة وتطبيقه للقوانين التعسفية الجديدة، فإن هناك الكثير من المثقفين من أبناء المنطقة كانوا يخضعون للنظام القانوني التقليدي في معاملاتهم الاجتماعية والأسرية، رغم استيعابهم الكامل لقانون التطور الحديث وذلك مراعاة للتوازن من جراء العوامل الاقتصادية والاجتماعية القائمة، وإلا فإنهم يصبحوا بذلك غير إفريقيين ولا ينتمون إلى ذلك المجتمع المحلي الأفريقي بأعرافه الموروثة. وهذا ما يفسر لنا حتى اليوم القضايا التي تعالجها الآداب المسرحية والسينمائية الأفريقية خاصة في كل من مالي والسنغال حول حالات التناقض القائمة في القوانين الاجتماعية التي أصبحت وفي ضوء فرض قوانين اجتماعية وحضارة غربية جديدة لا تراعي المرونة والتجرد. وبذلك أصبحت القوانين الإدارية والقضائية الاستعمارية شكلاً آخر من أشكال سياسات التفرقة والشتات داخل المجتمعات الواحدة.

ولقد عرضنا كل هذا لندلل على أن السياسات الإدارية والقانونية التي تم تطبيقها بواسطة الاستعمار في المنطقة إنما هي جزء لا يتجزأ من عملية التجزئة والتقسيم في وجه كل احتمالات لوحدة أقاليم المنطقة داخل حدود

واحدة مشتركة. كما تكمن خطورة هذه السياسات الاستعمارية في أنها تستهدف وفي المقام الأول قضية الشخصية الذاتية The African Personlity والهوية الوطنية للحضارة الإفريقية النابعة من أعرافها وتقاليدها وموروثاتها وتجاربها الثرة. وفي ضوء هذه التطورات سعت الدول الإفريقية أول ما سعت، بعد استقلالها إلى معالجة هذه التناقضات من خلال العودة إلى تأصيل قوانينها وإعادة صياغتها بدرجة تؤمن الانسجام ما بين الأعراف والتقاليد الاجتماعية والقانونية الموروثة والقوانين الحديثة والمتطورة وحيث جاءت عملية تعديل وتحديث القوانين والدساتير داخل إطار عملية معالجة قضايا الوحدة والتنوع، وتجاوزاً لمظاهر الانقسام والخلاف التي فجرتها السياسات الاستعمارية في سائر أرجاء القارة الأفريقية. حيث أن هذه السياسات قد أورثت الحكومات الإفريقية في فترة ما بعد استقلال مشكلات ومعضلات تهدد وحدتها القومية والوطنية. وهذا ما دفع بواضعي الدساتير والقوانين في الدول الإفريقية إلى الإشارة إلى موجّهات محددة مثل اسم الدولة، الدين الرسمي ومصدر التشريع، اللغة الرسمية، الخصائص المميزة للاقليمية والجهوية - شكل الحكم - ذاتي - محلي - مركزي - فيدرالي توزيع السلطة والثروة حرية العقيدة - المساواة... إلخ.

وبذلك سعت كل دولة إفريقية وبهذا الشكل إلى استنباط قوانين تهدف إلى تحقيق التوازن والبحث من جديد في عوامل الوحدة الوطنية وذلك في الطريق إلى البحث عن الوحدة الإفريقية الشاملة والمأمولة.

إننا وبذلك ندرج هذه الصورة داخل إطار القضية المركزية التي سعيها للبحث عن إجابة لها حول إمكانية توحيد الرقعة من منطقة الحزام السوداني كما كانت عليه، كجزء من أجزاء القارة الإفريقية. فأتضح لنا آفاق (الإمكانية) كما برزت لنا معالم (الخلاف). والآن فإن الأقاليم الإفريقية

تسعى من جديد لتحقيق نظرية التمازج والاندماج والتكامل الإقليمي الاقتصادي Regional & Economic Integration والذي كان يمكن تحقيقه عن طريق عملية الاندماج البشري والحضاري التي شهدتها القارة من قبل، وكسبيل وحيد يفضي إلى طريق التكامل والوحدة الأفريقية المأمولة. فإذا كنا قد اتخذنا منطقة الحزام السوداني نموذجاً لذلك، وكخطوة أولى نحو تحقيق وحدة الأقاليم الأفريقية فما هي أذن آفاق التعاون والتكامل والوحدة الممكنة في ضوء هذا الواقع القائم اليوم؟







(4)

### إمكانية (الوحدة) رغم إشكالية (الخلاف)

أولاً: الحزام السوداني، وآفاق التعاون والتكامل والوحدة :

1 - وبهذا كله تعتبر منطقة الحزام السوداني منطقة موحدة وبكل المقاييس. حيث يجمع بين كافة أقاليمها. التشابه في كل شئ.

جغرافيا فإنها أرض السافنا ما بين فقيرة وغنية. الأرض الصلبة (Aridity). أرض الساحل الممتد ما بين الغابة والصحراء والمنبسط من صحراء موريتانيا (غرباً) المجاورة لنهر السنغال إلى صحراء النوبة (شرقاً) والمجاورة لنهر النيل. إنه نفس الحزام الممتد في منطقة واحدة حول خط العرض 15 شمالاً.. (فوقاً أو تحتاً). وبنفس معدل الأمطار ما بين (200-500) ملم في العام وخلال موسم أمطار يستمر من 4 - 5 شهور (أقل أو أكثر).. فهي منطقة تتشابه بذلك في أنهارها ووديانها وواحاتها وآبارها، وتتشابه في محاصيلها الزراعية : الفول السوداني، القطن، الصمغ والذرة وفي اقتصادها الزراعي من الزرع والضرع (flora & Fauna) وتتشابه في ترحال رعاتها، واتصال تجارها، واستقرار مزارعيها. تتوحد المنطقة حتى من خلال أزماتها من زحف الصحراء والجفاف والمجاعة ونوعية الأمراض والآفات كالجراد والدودة الرملية. وهي منطقة واحدة ممتدة لا تحد

انفتاحها حواجز أو عوائق طبيعية كالجبال والهضاب والصحارى الشاسعة. ولا تمنع الحدود الإدارية حركة الإنسان فيها ولو سيراً على الأقدام، مهاجراً، أو حاجاً أو لاجئاً. سواء للبحث عن الزاد والماء والمأوى أو البحث عن العلم والثقافة والتبادل التجاري.

2 - هي منطقة الإرث المشترك (Common Heritage) الذي تبلور منذ أكثر من ألف عام بفعل التداخل الثقافي والحضاري والانصهار العرقي والقبلي والإنساني والتبادل الاقتصادي والتجاري. فأدت عملية التمازج والتصاهر إلى جعلها بوتقة للوحدة والتنوع فهي تتشابه حتى في ملامح إنسانها ومزاجها السوداني المشترك ومن خلال التشابه في العادات والتقاليد الاجتماعية والعائلية وفي المأكل والمشرب والملبس وفي الموسيقى والطبول والإيقاعات والفنون والآداب. هي منطقة أدت تركيبتها الاقتصادية والاجتماعية المتشابهة إلى تشابه تجاربها السياسية سواء عن طريق برلماناتها الديمقراطية، أو انقلاباتها العسكرية، فهي إذن منطقة تتوحد في مصيرها وتتطلع نحو غاياتها وأهدافها في التعاون والتكامل والوحدة.

3 - ورغم توفر مقومات الوحدة في منطقة الحزام السوداني فإنه لا يمكننا التحدث عن وحدة فعلية أو ممكنة وإلا فإن الحديث على ضوء الواقع الراهن عن وحدة لدول الحزام السوداني لن يكون إلا ضرباً من الحلم الكاذب فقد ساد المنطقة بعد مرحلة دخول الاستعمار إليها، وبعد مرحلة الاستقلال واقع جديد، عندما اتخذت دول المنطقة حدودها السياسية والإدارية الجديدة ووقفت في ضوء ميثاق منظمة الوحدة الأفريقية تدافع عن سيادة ترابها الوطني واستقلالية قرارها، وعكفت كل دولة على معالجة أوضاعها الداخلية واتخاذ مواقفها من قضايا الوحدة الداخلية والتعاون الإقليمي والارتباط الدولي، وذلك كله انطلاقاً من سياساتها الذاتية وشكل

الحكم فيها. بل برزت من خلال ذلك قضايا كشفت عن عناصر الخلاف بين الدول المتجاورة وهذه العناصر هي:

● اختلاف الأنظمة السياسية.

● ضايا الحدود وحسن الجوار والأمن على الحدود الموروثة من الاستعمار بما أثار ظاهرة النزاعات بين الدول المتجاورة.

4 - تبعد الواقع الراهن وبشكله الجديد، داخل الحزام السوداني إمكانية قيام وحدة شاملة بين دول الحزام، إلا أنه لا يلغي إمكانية واحتمالات اتخاذ خطوات تقرب بين هذه الدول داخل إطار مفهوم التعاون والتكامل الذي تنادي به مواثيق وقرارات منظمة الوحدة الأفريقية، وما دامت هذه الدول تحتفظ بمقومات أساسية في التقارب والانسجام والوحدة.

5 - ألا يتجاوز أي تصور لوحدة الحزام السوداني ميثاق ومبادئ وقرارات منظمة الوحدة الأفريقية بل يأتي ذلك كخطوة في طريق الأهداف الرامية إلى تحقيق الوحدة الأفريقية الشاملة، وذلك انطلاقاً من مفهوم التعاون والتكامل الإقليمي عبر المنظمات الإقليمية المتعددة والمتداخلة.

6 - لا يجب التشديد على وجوب تحقيق وحدة (أفقية) بين الدول التي تنتمي للحزام السوداني وحدها مع عزل الدول المجاورة التي تقع جنوباً منها وتحتفظ بتقاليد ومورثات خارج إطار ثقافة وحضارة الحزام السوداني، لأننا نكون قد اتبعنا نفس النظرة التقسيمية الاستعمارية (شمال جنوب) ولذلك لا بد أن يتبلور كل مفهوم عن الوحدة القومية والوطنية في مستواها الداخلي والإقليمي.

7 - وفي هذا الخصوص فإن عناصر التقارب والانسجام الحضاري والثقافي والاجتماعي بين دول الحزام السوداني إنما تمثل أرضية صلبة

لتحقيق التعاون والتكامل بين شعوبها وبما يمثل حجر الزاوية للربط والتكامل بينها وبين بقية دول المنطقة من خلال فعالية وديناميكية المنظمات القائمة والمنظمات الجديدة والتي تسعى لاقامة سوق أفريقية مشتركة.

8 - تتمثل إمكانية التقارب بين المنظمات الإقليمية القائمة في المنطقة في أن جميع دول الحزام السوداني تنتمي إلى منظمات إقليمية واحدة هي منظمة الوحدة الإفريقية ومنظمة المؤتمر الإسلامي ومنظمة دول عدم الانحياز. وهذه المنظمات تجمع بين دول الحزام السوداني الأفريقية ودول الحزام العربية والإسلامية. ومن جهة أخرى فإن دول الحزام السوداني الأفريقية والعربية تجمعها بالدول العربية عضوية منظمة المؤتمر الإسلامي وقد أحدث هذا التداخل والتقارب أثره الفعال في السياسات القارية لمنظمة الوحدة الأفريقية "قضية جنوب أفريقيا" ودعم الدول الأفريقية للقضايا العربية والإسلامية (قضية فلسطين). سوى أن هذا الإطار الواسع من العلاقات بين المنظمات القارية والإقليمية لم يحدث حتى الآن أثره الفعال والديناميكي في إقامة تعاون ملموس يحقق التكامل والوحدة العضوية بين الطرفين.

ثانيا : وفي أثر ذلك قامت محاولات تهدف إلى وضع اللبنة الأولى لمفهوم وحدة دول الحزام السوداني حيث انعقد في مدينة (ورقلة) بالجزائر أول مؤتمر قمة لدول الساحل أو (الدول المتاخمة للصحراء) وذلك في 8 أبريل 1976 والذي ضم في هذه المرة رؤساء كل من الجزائر وليبيا والنيجر بينما عقد المؤتمر الثاني في طرابلس في نوفمبر 1976 ورغم أن انعقاد هذين المؤتمرين قد جاء متعلقاً بظروف وملابسات العلاقات القائمة بين دول الشمال الأفريقي العربية ودول منطقة الحزام السوداني الأفريقية ولأغراض محدودة في بداية الأمر، إلا أن قرارات هذين المؤتمرين قد دعت إلى توسيع

المشاركة، ربما لتشمل جميع دول المنطقة. ولذلك فقد شاركت في المؤتمر الثالث الذي انعقد في نيامي عاصمة النيجر في الفترة ما بين 19 \_ 21 مارس 1977، كل من مالي وتشاد. وقد أعلنت قرارات مؤتمر نيامي الأهداف الجديدة والتمثلة في تحقيق تعاون مثمر في مجالات التعاون الاقتصادي و الثقافي والاجتماعي، وتعزيز علاقات الأخوة والصداقة والتضامن وحسن الجوار والتعاون الوثيق. وأعرب الرؤساء عن تمسكهم بمزايا الحوار والتشاور وحل الخلافات بالوسائل السلمية عن طريق التفاوض والوساطة والتحكيم. ولعل العنصر السياسي الجديد في هذا التحرك إنما يتمثل في إدانة التدخل الاستعماري، كما أعربوا عن تضامنهم مع شعب جزر القمر وشعوب الساحل الصومالي المسمى بالفرنسي ودعم مبدأ تقرير مصير شعوب المستعمرات الفرنسية (39).

وقد حققت هذه الخطوة هدفين هامين، الأول : يتمثل في تجاوز السياسات الفرنسية في إحكام السيطرة على المنظمات التي تحكم العلاقات بين دول المنطقة بينما يتمثل الهدف الثاني في اتخاذ خطوة جادة لاقامة تعاون اقتصادي وثقافي مؤسسي بين دول الشمال العربي الإسلامي والجنوب الأفريقي من دول الحزام السوداني، سوى أن السياسات الداخلية والإقليمية لكل من الجزائر وليبيا قد ألفت بظلالها على طبيعة هذا التجمع، خاصة الجزائر التي تسعى إلى استقطاب الدعم الدبلوماسي الأفريقي لقضية الصحراء الغربية، إلى جانب مشكلة الطوارق بالنسبة لكل من الجزائر وليبيا. الأمر الذي أدى إلى استبعاد دول أخرى هامة في المنطقة مثل المغرب المجاورة والمتداخلة حضارياً وثقافياً مع هذه الدول الأفريقية. وفي البداية نظر العديد من المراقبين لهذا التجمع في إطار محدود بأنه تحرك دبلوماسي من قبل الجزائر يسعى لعزل المغرب وإقامة تحالفات في المنطقة مع

صديقاتها من الدول الأفريقية، خاصة وأن مؤتمري ورقلة وطرابلس قد أشارا وبوضوح إلى تأييد حق تقرير المصير لشعب الصحراء الغربية إلا أن هذا التأييد قد غاب تماماً عن مؤتمر نيامي الثالث، بما سمح للجزائر بضم المزيد من دول المنطقة إلى هذا التجمع في وقت لاحق وحيث انضمت للمؤتمر في قمة الجزائر في 24 نوفمبر 1993، دول أخرى هي السنغال وبوركينا فاسو وموريتانيا، فأصبح التجمع يضم معظم دول الحزام السوداني سوى أن مؤتمر الجزائر قد استبعد هذه المرة ليبيا إلى جانب المغرب، الأمر الذي أثار الشكوك حول الأهداف الحقيقية للمؤتمر. رغم أن البيان الختامي قد أكد على مبدأ توسيع الإطار ليشمل كل دول المنطقة، إلا أن البيان قد تضمن فقرات واضحة تشير إلى مساندة التوجهات الداخلية في الجزائر، عندما أشار البيان وبوضوح إلى التضامن مع الحكومات التي تعاني من مشاكل زعزعة الوحدة الوطنية عن طريق تحريف ما وصفه بالقيم السامية التي تستند إليها مجتمعات هذه الدول من أجل أهداف سياسية. كما أكد البيان على تضامن الدول المشاركة من أجل الحفاظ على القيم الدينية التي تشكل أسس منظمة المؤتمر الإسلامي، وذلك بالإشارة بطرف خفي إلى معارضتها للحركات الدينية السياسية (الإسلام السياسي). وحيث أوضح بيان الجزائر الختامي رفض هذه الدول لما وصفته بالتصرفات والتوجهات المنافية لروح القيم والموروثات الإسلامية والمنافية لميثاقي منظمتي المؤتمر الإسلامي ومنظمة الوحدة الأفريقية. (40)

ويتضح من إشارة البيان إلى أن الدول المشاركة قد شددت عن عزمها على تكثيف التنسيق فيما بينها لصيانة الأمن والسلام في منطقة الساحل الصحراوية، أن ثمة تحالف قد تم بين الجزائر ودول المنطقة وفي مقدمتها كل من السنغال ومالي على إبعاد تأثير الدول العربية الإسلامية التي تشكك هذه

الدول في سعيها لأيقاظ حركة البعث الحضاري الإسلامي في المنطقة والعودة بهذه الدول إلى أمجاد الإمبراطوريات السودانية الأفريقية الإسلامية الأولى والتي ازدهرت في المنطقة منذ عهود طويلة. وبذلك فإن هذا التجمع الذي استبعد دولاً هامة أخرى مثل المغرب وليبيا والسودان قد انتهج استراتيجية إقليمية أملت أوجه (الخلاف) بين الدول الداعية لإقامة التجمع وبعض دول الحزام السوداني الأخرى.

وبالفعل فقد أصبحت أصوات الدول تنادي من داخل هذا التجمع بأن الدول المتاخمة للصحراء لا تنحصر في هذه الدول، حيث أشارت السنغال إلى أهمية مشاركة المغرب وجميع دول مجموعة ما يسمى باللجنة الدائمة لمكافحة الجفاف في منطقة الساحل (Cilss) كما أعربت كل من مالي والنيجر وتشاد عن استيائها من عدم دعوة ليبيا للمشاركة في التجمع بسبب أهمية المشاركة الليبية حيث تجمع ليبيا بهذه الدول قضايا أمنية واقتصادية حيوية. ومن كل ذلك يتضح أن الخلافات السياسية بين دول المنطقة بما يصاحبها من الهواجس الأمنية ظلت ربما حتى يومنا هذا تقيد فكرة قيام تجمع شامل لدول الحزام السوداني.

ورغمًا عن هذا الواقع الماثل فإن الفكرة يجب أن تظل حية ومتقدمة لما يجمع بين هذه الدول من حيث عوامل الإرث المشترك والمصير الواحد، والمستقبل الواحد، الأمر الذي تمثل في الرغبة الأكيدة في قيام شتي أنواع التجمعات والمنظمات المتداخلة في المنطقة، ولتجاوز هذه العقبة وفي انتظار التوصل إلى حلول حول مشاكل المنطقة، كقضية الطوارق ومشكلة الصحراء الغربية. فإن عودة الروح إلى اتحاد دول المغرب العربي سيكون من إقامة علاقات متينة مع المنظمات الأخرى في المنطقة مثل تجمع دول اللجنة المشتركة لمكافحة الجفاف في الساحل. وأن نتائج التقارب الإيجابي

بين هاتين المنظمتين إلى جانب المنظمات الأخرى سيؤدي إلى توسيع إطار وفكرة تجمع الدول المتاخمة للصحراء ليشمل الدول الأخرى بما فيها السودان خاصة مع العلاقات الخاصة التي تجمع السودان بكل من ليبيا وتشاد ويكون العقد بذلك قد اكتمل تماماً وباعتبار أن السودان جزء لا يتجزأ من منطقة الحزام السوداني الكبير تأثيراً وتأثراً.

ثالثاً : وفي انتظار ما تسفر عنه التطورات السياسية الإيجابية في المستقبل التي تهيئ المجال لاقامة تجمع موسع وشامل لدول الحزام السوداني، فإن ثمة خطوات يجب اتباعها من أجل توفير وتأمين الاستعداد لدى شعوب المنطقة لاستيعاب أبعاد الإرث الحضاري و الثقافي المشترك والذي يؤدي بدوره إلى تنمية الشعور بالأهداف المشتركة والمصير المشترك، وذلك من خلال تعميق التفاهم والانسجام والتعارف بين هذه الشعوب. ولتحقيق هذا الهدف لا بد من الانطلاق من استثمار عوامل التقارب الحضاري والثقافي من خلال ما يلي :

1 - إعادة تنشيط الحوار الثقافي بين شعوب المنطقة من السنغال إلى السودان من أجل التعارف أو إعادة التعارف ومن خلال مشروع ثقافي يتمثل في الآتي :

(أ) تكثيف عملية تبادل الصناعات الثقافية المختلفة مثل: الكتاب، السينما، الصحافة، الرياضة، المعارض.

(ب) التعاون بين الجامعات والمعاهد والمراكز الثقافية ومراكز البحث العلمي والترجمة حول الموروثات المشتركة بين دول المنطقة مع توسيع مجال تبادل البعثات الدراسية بين جامعات المنطقة ومعاهدها المتخصصة "معاهد الدراسات الأفريقية".



(ج) تشجيع وتجسيد فكرة إعادة كتابة تاريخ المنطقة على أسس وطنية أفريقية جديدة والقيام بدراسات مقارنة مشتركة في مجال التاريخ والآثار والثقافة والآداب والفنون كامتداد للجهود التي تقوم بها وتدعمها منظمة اليونسكو واللجان الثقافية التابعة لمنظمة الوحدة الأفريقية والجامعات العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي.

(د) إقامة جامعة لدول المنطقة بإحياء موروث جامعة سونكري في تمبكتو كبوتقة لثقافات وعلوم المنطقة والقيام بعملية نفص الغبار عن الوثائق المتراكمة في معهد تمبكتو والمعهد الفرنسي لأفريقيا السوداء (IFAN) في داكار.

(هـ) إنشاء مراكز لتدريس اللغات الوطنية الهامة في المنطقة وذلك في ثلاث مناطق في (الغرب) و(الوسط) و(الشرق) وذلك كخطوة أساسية في طريق محو حاجز اللغة، والفكاك من ظاهرة التقوقع والتشردم داخل اللغات الأجنبية لإيجاد وسائط وطنية أفريقية جديدة في التخاطب بين أبناء المنطقة. وأن يكون ذلك مقابلاً على الأقل لفكرة تقوية تيار الفرانكفونية ونشر اللغة الفرنسية التي يروج لها الآن من خلال مشروعات قمة دول فرنسا وأفريقيا Faranco African Summit.

(و) إقامة مهرجان إبداع سنوي أو دوري لثقافة وآداب وفنون منطقة الحزام السوداني كجزء من مهرجان الفنون الأفريقية العام وان يشتمل كذلك على دورة رياضية.

(ز) تقوية وسائل الاتصال الإعلامي من إذاعة وتلفزة لكي تصل إلى جميع أطراف الحزام السوداني وتشتمل على برامج بكافة اللغات واللهجات الوطنية المستخدمة في المنطقة.

(ح) إنشاء لجنة ثقافية دائمة بين دول المنطقة تتبنى إقامة ندوة دورية منتظمة حول الإرث الحضاري المشترك لمنطقة الحزام السوداني.

هذا ما يتعلق بالجانب الثقافي كأرضية صلبة تهئ عوامل التقارب والتعارف في العلاقات الحضارية والتاريخية القائمة بين دول الإقليم الواحد. وحيث تمثل مميزات التقارب الثقافي والحضاري قاعدة أساسية لإقامة تعاون وتكامل اقتصادي إقليمي وبما أن التعاون والتكامل الاقتصادي الإقليمي سيظل هو النموذج الوحيد الذي تقدمه منظمة الوحدة الأفريقية في قراراتها ومؤتمراتها المتتالية لتتجاوز سياسات الاستيعاب الثقافي والاقتصادي التي ترمي إلى تهميش القارة الأفريقية، ولكونه العامل الحاسم الذي يقضي على مظاهر النزاعات والتجزئة والتقسيم، فإن البديل للأفكار التي كان قد طرحها القادة الأفارقة سواء لإقامة تجمعات إقليمية وفيدرالية متحدة أو القفز الطويل لإقامة حكومة ولايات إفريقية متحدة، كما نادى بذلك نكروما، هو الشروع في اتباع سياسة الخطوة خطوة، أو الخطوة البطيئة لغرس روح الوعي الإقليمي بين الشعوب والدول الأفريقية، والاكتفاء في هذه المرحلة بإقامة شكل من أشكال التعاون الذي يقود إلى الهدف النهائي "كفكرة الاتحادات الجمركية وغيرها" وتوسيع مظلة التجمعات وتطويرها إلى فكرة منظمات للتعاون والتكامل الإقليمي ويشمل ذلك توسيع دائرة تجمع دول الساحل أو الدول المتاخمة للصحراء لكي تصبح تجمعا لدول منطقة الحزام السوداني جميعها، وذلك على غرار فكرة تجمع إقليمي لدول منطقة القرن الأفريقي بما يتيح الترابط بين أجزاء واسعة من أجزاء الأقاليم الأفريقية الممتدة من المحيط الأطلسي حتى المحيط الهندي والبحر الأحمر. وتلك الفكرة تستوجبها ضرورة تفعيل الجماعة الاقتصادية "خطة عمل لاغوس ومعاهدة

أبوجا" من خلال تنسيق الجهود وحشد الموارد والطاقات على المستويات المحلية وشبه الإقليمية، والإقليمية، ثم القارية، وأن يتم كل ذلك سعياً وراء تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية لشعوب المنطقة (كقضية محورية وجوهرية) يكون الإنسان أساسها ومحورها في إطار الأمن والسلام والاستقرار، وانطلاقاً من القناعة بأن تكاملية التعاون الدولي مع جهود دول وشعوب المنطقة لخدمة تطلعاتها وأهدافها، لن تتم إلا من خلال عملية التعاون والتكامل بين هذه الشعوب والدول، ومن خلال التوصل إلى سياسات اقتصادية وإقليمية أفريقية موحدة في كياناتها ومترابطة مع بعضها البعض لتصب جميعها في فكرة إنشاء السوق الأفريقية المشتركة. أما إمكانية الترابط والتعاون بين جميع هذه المنظمات الإقليمية فقد برزت إلى الوجود منذ عام 1958م مع فكرة إنشاء اتحاد مغاربي فيدرالي، وفكرة إقامة اتحاد فيدرالي لدول غرب أفريقيا بين غانا ومالي وغينيا ومحاولة ضم فولتا العليا "بوركينا فاسو"، للاتحاد، ذلك إلى جانب قيام تجمع لاحق للمجموعة الاقتصادية والجمركية لدول غرب أفريقيا (Udeac) وما نشأ من تجمعات أخرى في شرق ووسط وغرب إفريقيا كتجمع دول حوض السنغال ودول الساحل وتجمع دول شرق ووسط إفريقيا، وما نشأ مثل الأندوقو (دول حوض النيل) والإيقاد (Igadd) وكوميسا (Comesa) و (Sadec) في جنوب القارة. ولم تتوقف هذه المحاولات لإقامة اتحادات مختلفة بل برزت من خلالها اتجاهات نحو الوحدة قادتها ليبيا في المنطقة والتي شملت مصر والسودان وبما أن جميع هذه المحاولات تكشف عن الرغبة في إقامة تجمعات اقتصادية إقليمية ومهما كان شكلها، أو كانت تجربتها، فإن التطورات اللاحقة قد أملت ضرورة توسيع مظلة التعاون والتكامل بين كافة التجمعات الإقليمية لتقريب الشقة بين أطراف القارة، وصولاً عبر إطار السوق الأفريقية المشتركة إلى

مرحلة حاسمة وتاريخية من مراحل استشراف الوحدة الأفريقية الحقيقية. ورغم أن البعض يرى بأن هذه المرحلة لا تزال بعيدة المنال فإن مؤتمر المفكرين والمتقنين الأفارقة والذي عقد مؤخراً في داكار السنغال في 16 مايو 1996م، قد نادى بأن أفريقيا لفي حاجة إلى خطوة ثورية تخطو بها نحو القرن الحادي والعشرين لمواجهة السياسات التي ترمي إلى تمزيقها وتهميشها من خلال نظرية العولمة الاقتصادية (Modolization) ويتطلب ذلك تنازلات بل وتضحيات لإقامة تعاون وتكامل بين دول الأقاليم الأفريقية المختلفة رغم التناقضات والتباينات السياسية القائمة بين الأنظمة الأفريقية المختلفة، وباعتبار أن بلورة برنامج أفريقي موحد للتخطيط الاقتصادي والتنموي لا يزال يمثل المخرج الوحيد لأفريقيا من أزماتها.

وإذا كنا قد سلمنا بهذا المنطق لإحداث طفرة نوعية وحقيقية نحو التعاون والتكامل الاقتصادي الإقليمي، منادين بتوسيع مظلة تجمع دول الساحل المتاخمة للصحراء لتكوين تجمع لدول الحزام السوداني ومستفيدين في ذلك من أوجه التقارب والانسجام الثقافي والحضاري لدول الحزام، فإن ثمة خطوات نحو التعاون الاقتصادي بين هذه الدول يجب اتخاذها وتتمثل فيما يلي:

## 2 - إعادة تنشيط التعاون والتبادل الاقتصادي والتجاري والفني على النحو

التالي :

(أ) رغم أن التعاون بين هذه الدول تقف عائقاً أمامه مشاكل الحوار بين دول الجنوب (جنوب / جنوب) باعتبار أن عملية التبادل التجاري والصناعي تحكمها عقبة تتمثل في أن هذه الدول تحتفظ تقريباً بنفس المنتجات والسلع كالقطن والصمغ وأنواع الحبوب كالفول السوداني والذرة والأرز، ولا يتعدى اقتصادها

الاقتصاد الزراعي. كما أن هذه الدول تعاني من التخلف الصناعي بما لا يسمح بتبادل كبير للمنتجات الحيوية والعامة. فإن ذلك لا يقف كله عائقاً أمام فتح أبواب التبادل التجاري وإبرام الاتفاقيات لسد حاجة الأسواق في الدول الأخرى وإنشاء المشاريع الصناعية والتجارية والزراعية المختلفة كهيئات مشتركة.

(ب) ويوجد بالفعل إطار يتمثل في الهيئات المشتركة لسلع مثل الفول السوداني والصمغ العربي، كما يتيح تبادل الخبرات والتجارب في حقول الزراعة والغابات والري مجالاً هاماً للتعاون بين هذه الدول. آخذين في الاعتبار التبادل التجاري التقليدي كتجارة الحدود وبما يمليه التداخل القبلي بين السكان من التعامل وتبادل المصالح خاصة بالنظر إلى الحقائق الجغرافية والحدودية التاريخية بأن التاريخ الاقتصادي لدول المنطقة إنما هو تاريخ للعلاقات التجارية المتبادلة.

(ج) ولتنشيط عمليات التبادل التجاري والانسيابي لا بد من اتباع نظرة الحدود المفتوحة بين دول المنطقة لتسهيل عملية انتقال الأفراد والممتلكات مثلما كان يحدث في الماضي من مرور الأفراد من غرب أفريقيا إلى شرقها في طريقهم في رحلة الحج، والتي كانت تحمل بين طياتها منافع أخرى من التبادل التجاري والإنساني والثقافي. وتتضمن نظرية فتح الحدود إلغاء تأشيرات الدخول وتوفير وثائق العبور (laissez - Passer) وتخفيض الرسوم والضرائب. والجمارك، ويأتي ذلك في إطار إبرام اتفاقيات جمركية واتفاقية للعبور (ترانزيت) (Transit) ومراجعة قوانين الهجرة والعمل بصفة عامة على توحيد السياسات والقوانين.

وتوطيد أواصر التعاون والتنسيق بين السلطات والمحافظات والإدارات على الحدود المشتركة، ومنحهم سلطات واسعة لتنفيذ هذه السياسات.

(د) إن تسهيل عملية الاتصال والتبادل بين دول المنطقة تتطلب إقامة مشاريع لتطوير شبكات الاتصال كبناء الطرق البرية وكما هو مخطط له من خلال الطريق القاري الممتد من لاغوس إلى ممبسا ومن نواكشوط إلى انجمينا ليرتبط بالطريق الصحراوي من داكار إلى انجمينا والذي يلتقي بدوره بطرق الإنقاذ الغربي في السودان ليصل إلى بورتسودان ومصوع. وإلى جانب الطرق البرية هناك شبكة خطوط السكك الحديدية التي تواصل مسيرتها من الكامبيرون إلى نيجيريا ومن ثم تتجه غرباً وشمالاً إلى دول المغرب العربي ودول وسط وغرب الحزام السوداني. وحيث تؤمن هذه الشبكة نقل المسافرين والبضائع من دول الحزام المغلقة (Land - Locked) شرقاً إلى ميناء بورتسودان أو غرباً إلى الدول المطلة على المحيط الأطلسي. وتمثل الخطوط الجوية وسيلة أخرى للنقل والاتصال فإلى جانب الخطوط العاملة في هذه المنطقة فإن بالإمكان إنشاء شركة خطوط جوية مشتركة على غرار شركة الخطوط الأفريقية (Air Afrique) العاملة في دول غرب ووسط أفريقيا الفرانكفونية. ولا تقتصر وسائل المواصلات والاتصالات على الطرق الجوية والبرية والسكك الحديدية إذ لا بد من تطوير وسائل الاتصالات الأخرى السلكية واللاسلكية وغيرها من وسائل الاتصالات الحديثة وفي مقدمتها الأجهزة الإعلامية من تلفزة وإذاعة وبمختلف اللغات واللهجات السائدة في المنطقة.

(هـ) وبما أن دول منطقة الحزام السوداني تتشابه في تجاربها في المجالات المختلفة فإن هناك مجالاً واسعاً لتبادل الخبرات خاصة في مجال مكافحة الجفاف والتصحر وبما في ذلك إقامة الهيئات والمشاريع والمعاهد المختلفة. كما يمثل تبادل الخبرات في المجال الصحي جانباً هاماً من التعاون بين هذه الدول لمحاربة الأمراض المتفشية في الإقليم، إلى جانب تجارب مماثلة في مجال الزراعة والتغذية والعلوم الاجتماعية.

ومن ذلك كله نخلص إلى أن عوامل التشابه والتقارب والاندماج بين دول إقليم الحزام السوداني حضارياً وثقافياً، إنما تشكل أساساً تقوم عليه إمكانية التعاون في المجال الاقتصادي والاجتماعي والإقليمي. وأن كل ذلك إنما يقوم على أساس مبدأ الإرث المشترك (Common-Heritage) بما يقدم أنموذجاً فريداً للقارة الأفريقية كتجربة جادة نحو التقريب بين أقاليم القارة وكياناتها ومنظماتها الإقليمية وبما يحقق أهداف القارة المستقبلية في التكامل والوحدة وبما يلغي إشكالية (الخلافاً) ويكرس إمكانية (الوحدة).







## المراجع

- (1) بروفيسور عثمان سيد أحمد البيلي، حركة الشيخ عثمان بن محمد بن فودي، 1168 هـ، 1232 هـ - 1754 م \_ 1817 م، ومحمد أحمد بن عبدالله المهدي 1260 هـ - 1302 هـ، 1884 - 1885 م، وأثارهما مجلة دراسات أفريقية، إبريل 1986 م \_ بحث ص (35).
- (2) "فانسان مونتاي" vincent monteille، الإسلام في أفريقيا السوداء (L'islam Noir)
- (3) Mervyn Hiskett, The Sword Of Truth, The Life And Times Of The Sheu, Usman Dan Fodio Oxford Un .press, New York 1973, P.p 64-66.
- (4) بروفيسور عثمان سيد أحمد البيلي، حركة الشيخ عثمان بن محمد بن فودي ومحمد أحمد بن عبدالله المهدي، وأثارها، المرجع أعلاه ص (43).
- (5) فانسان مونتاي، الإسلام في أفريقيا السوداء، ص (99).
- (6) K.b.c Onwubiko, History Of West Africa, From 1800 To Present Day (Book Two), African Fep Publisher Limited, Ibadan Onogeria , Ibadan \_ Nieria \_ 1985 P.p (15).
- (7) Mohammad Alhafiz Altijani, Al.haj Omer Tall Alfuti, 1794-1864 Edition Africans, Abidjan Dakar-lome, Paris 1950, P.p. (22)
- (8) same Ref, P.p(38) .
- (9) same Ref P.p(49) .
- (10) Same Ree, P.p(150) .
- (11) J.b .webster Ba /and A.a .boahen, With .michael Tidy /the Growth Of African Civilization, The Revolutionary Years, Since 1800 A.c .longman London 1980, P..p 177

(12) SAME .REF .P.P (183) .

(13) SAME .REF .P.P(182) .

(14) إبراهيم صالح بن يونس / تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم  
\_ برنو مطبعة الحلبي، القاهرة، 1976، ص (162 \_ 163).

(15) Jean-claude Zeltner, Les pasys du Tchad dans la Tournement  
1880-1903, I\_harmattan paris 1988,P.P(73) .

(16) J.b.webster Ba., & A.a Boahen The Growth Of African  
Civilizaion P.p (33).

17,SAME .REF .P.P(34) .

(18) Jean-claude Zeltener, Les Pays Du Tchan Dans Le  
Tournement 1880 - 1903 p.p (144 -145)

(19) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم برنو،  
ص (166).

(20) المرجع نفسه، ص (177).

(21) Michael Crowder West Africa Under Coloniale P.p (21) .

(22) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم، برنو،  
ص (172).

(23) Christian Sagilo, Et Catherine, Et Bernard Desjeux,  
Casamance, L\_harmattan, Collection Cairn Paris 1984, P.p(19) .

(24) Same .ref .p.p(14) .

(25) Same .ref .p.p(22) .

(26) تقرير لصحيفة الشعب الموريتانية، حول : أضواء على النزاع بين موريتانيا  
والسنغال، عدد 6 أغسطس، 1989م

(27) صحيفة الرؤية الجديدة، New Vision، كمبالا \_ يوغندا، عدد 13 أغسطس  
1990م.

(28) من مذكرة خاصة "للمؤلف" حول : "أصل النزاع الموريتاني السنغالي"، 24 أبريل  
1990 م.

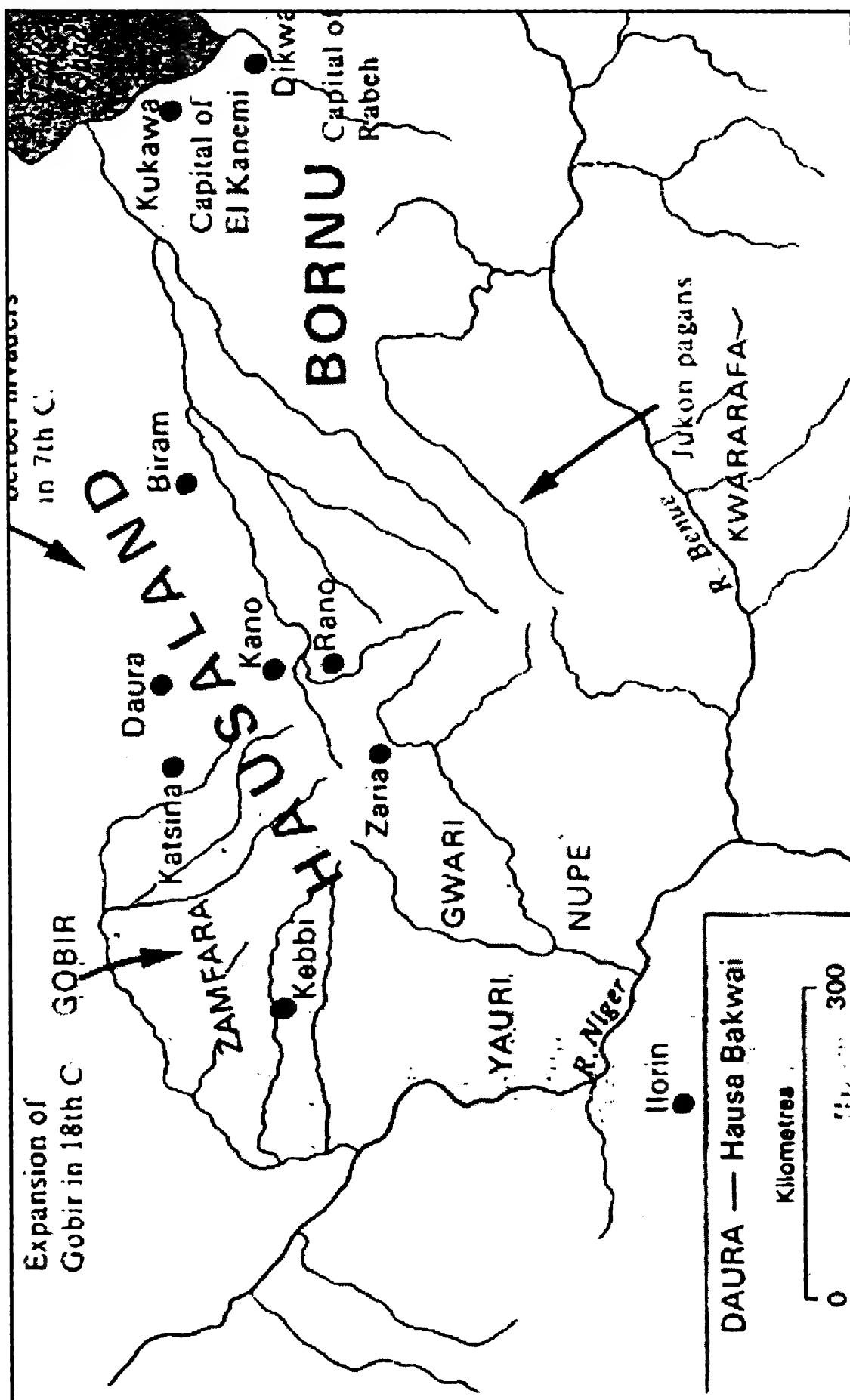
(29) الكتاب الأبيض حول النزاع الموريتاني السنغالي، نواكشوط، أغسطس 1989م، ص  
(5 - 6).

(30) عن أصل الطوارق للرجوع إلي :

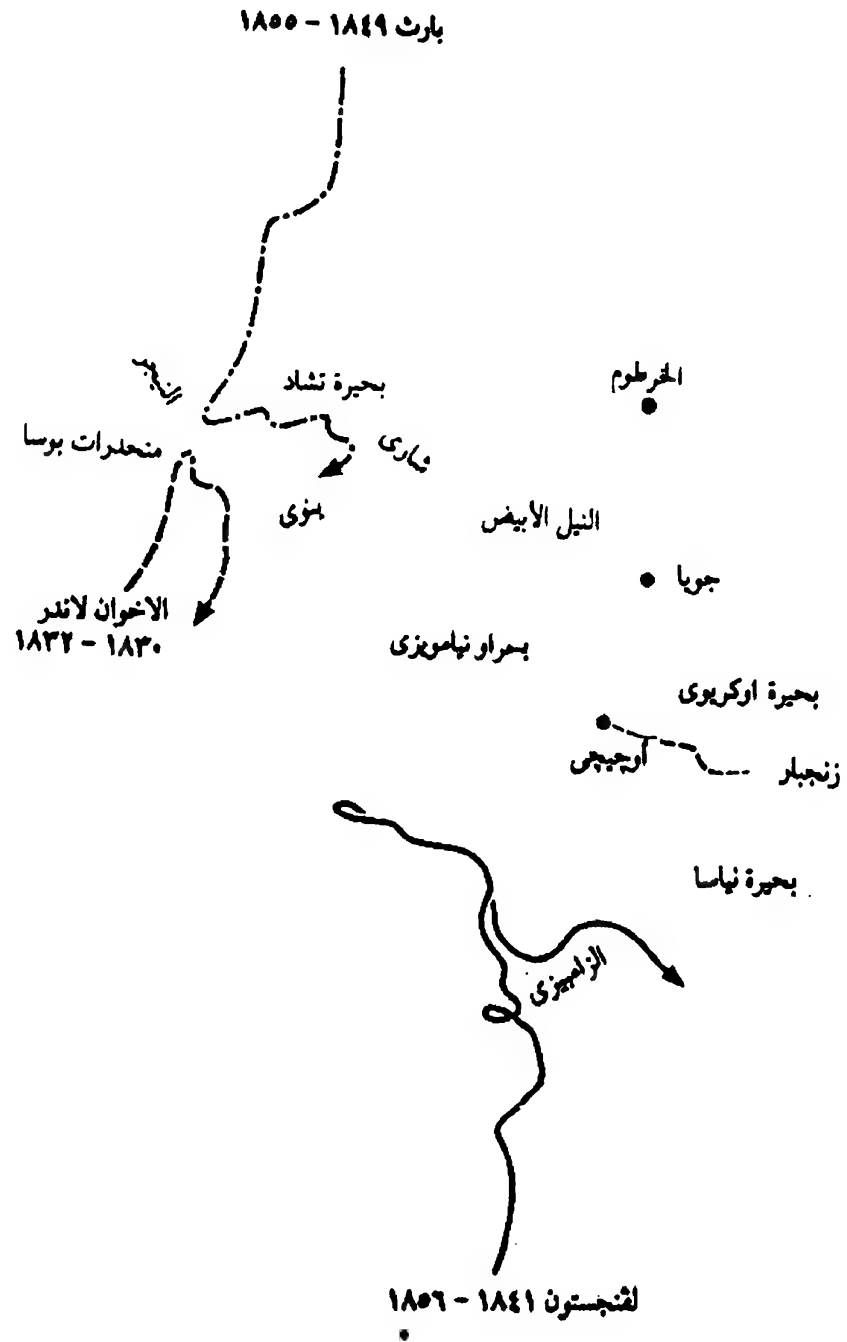
Bou Bou Hama: Recherches Sur L\_histoire Des Touareg

- Sahariens Et Soudanais /persence African .paris 1967, P.p(24-9) .
- (31) Tchad "conflict Nord -sud" , Mythe Ou Realite?" /bechir Assamani, La, Centre Culture Al-mouna , Paris 1996,p.p118 .
- (32) الترجمة العربية "الحكم والسياسية في أفريقيا تأليف الدكتور - ت - أولا والى ألياس ترجمة ميشيل مسيحة - القاهرة 1966 ص 104 - 105 .
- T .olawale Elias, Governments And Politics In Africa
- (33) المرجع نفسه Ref .Same (أعلاه)، ص (62)
- (34) المرجع نفسه Ref .Same (أعلاه)، ص (84)
- (35) كولن ليجوم، الجامعة الأفريقية دليل سياسي موجز، سلسلة دراسات افريقية، ترجمة أحمد محمود سليمان، الدار المصرية، القاهرة، ص (167).
- (36) المرجع نفسه، ص (168).
- (37) د. ت. أولا والى الياس، الحكم والسياسة في إفريقيا، ترجمة ميشيل مسيحة، القاهرة، فبراير، 1996، ص(61).
- (38) المرجع نفسه، ص (155).
- (39) البيان الختامي لمؤتمر قمة دول الساحل المتاخمة للصحراء، نيامي - النيجر 21 مارس 1977 .
- (40) البيان الختامي قمة دول الساحل المتاخمة للصحراء، الجزائر 23 نوفمبر 1993 .

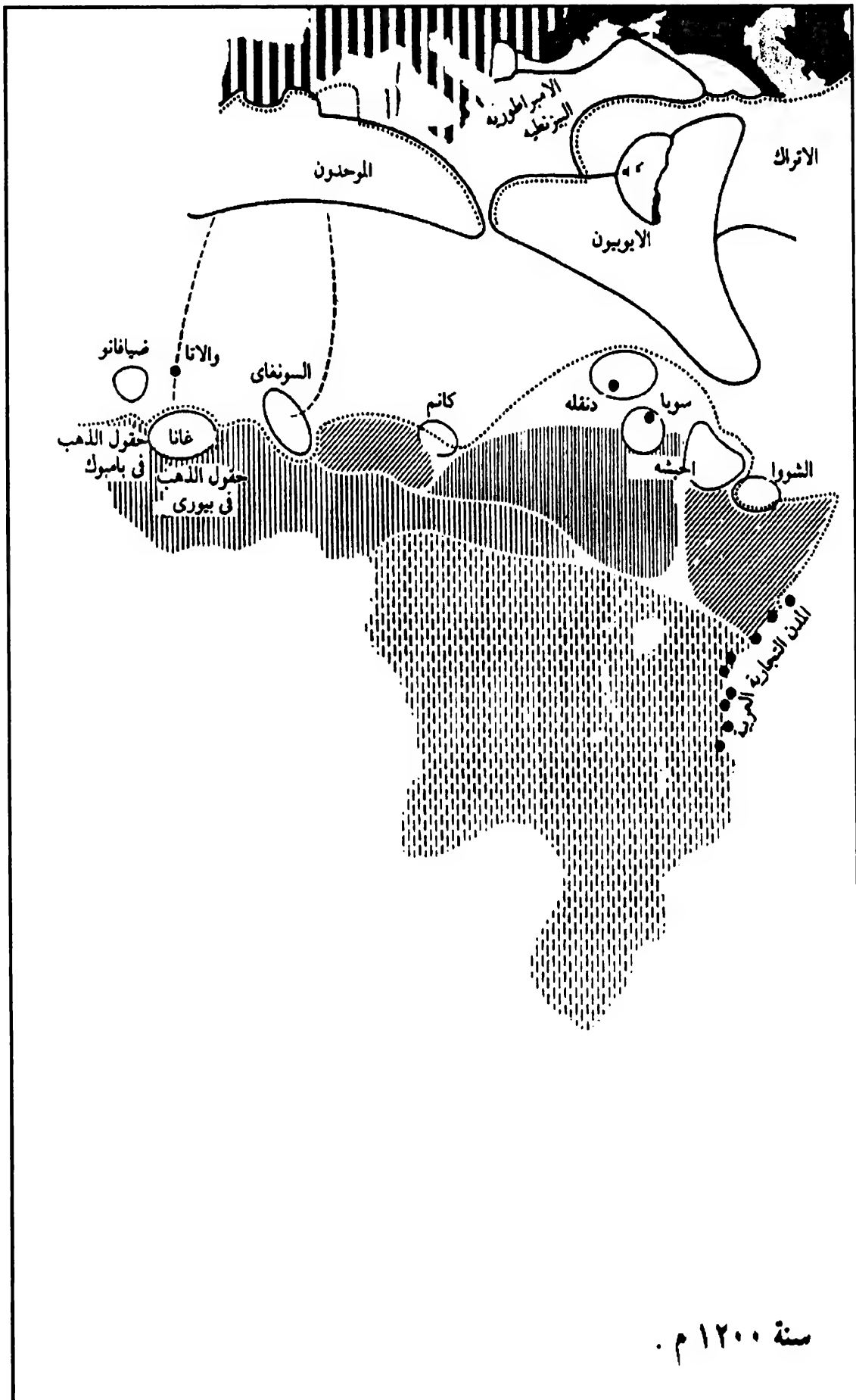








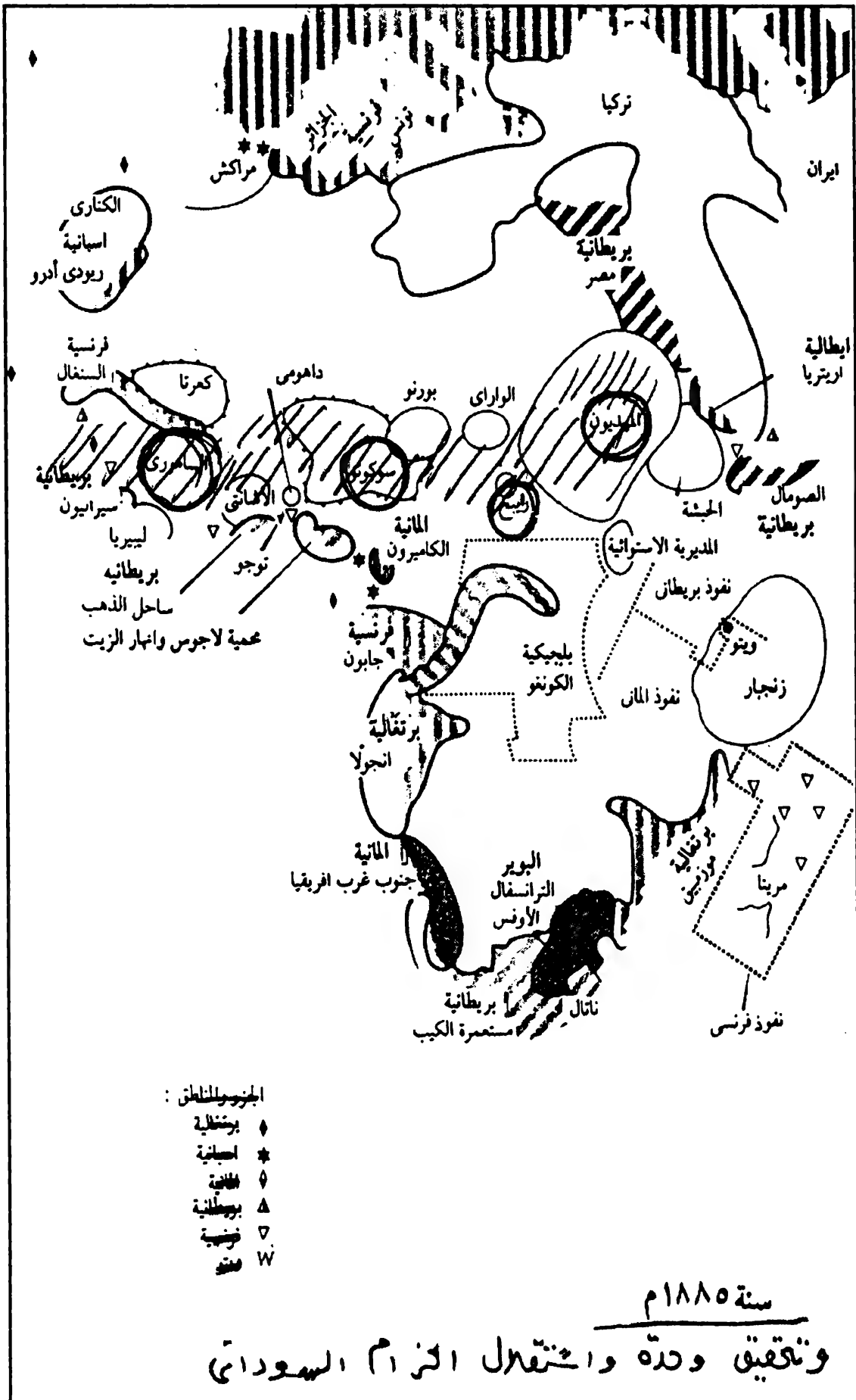
افريقيا في نظر  
المستكشفين الأوروبيين  
سنة ١٨٥٦ م

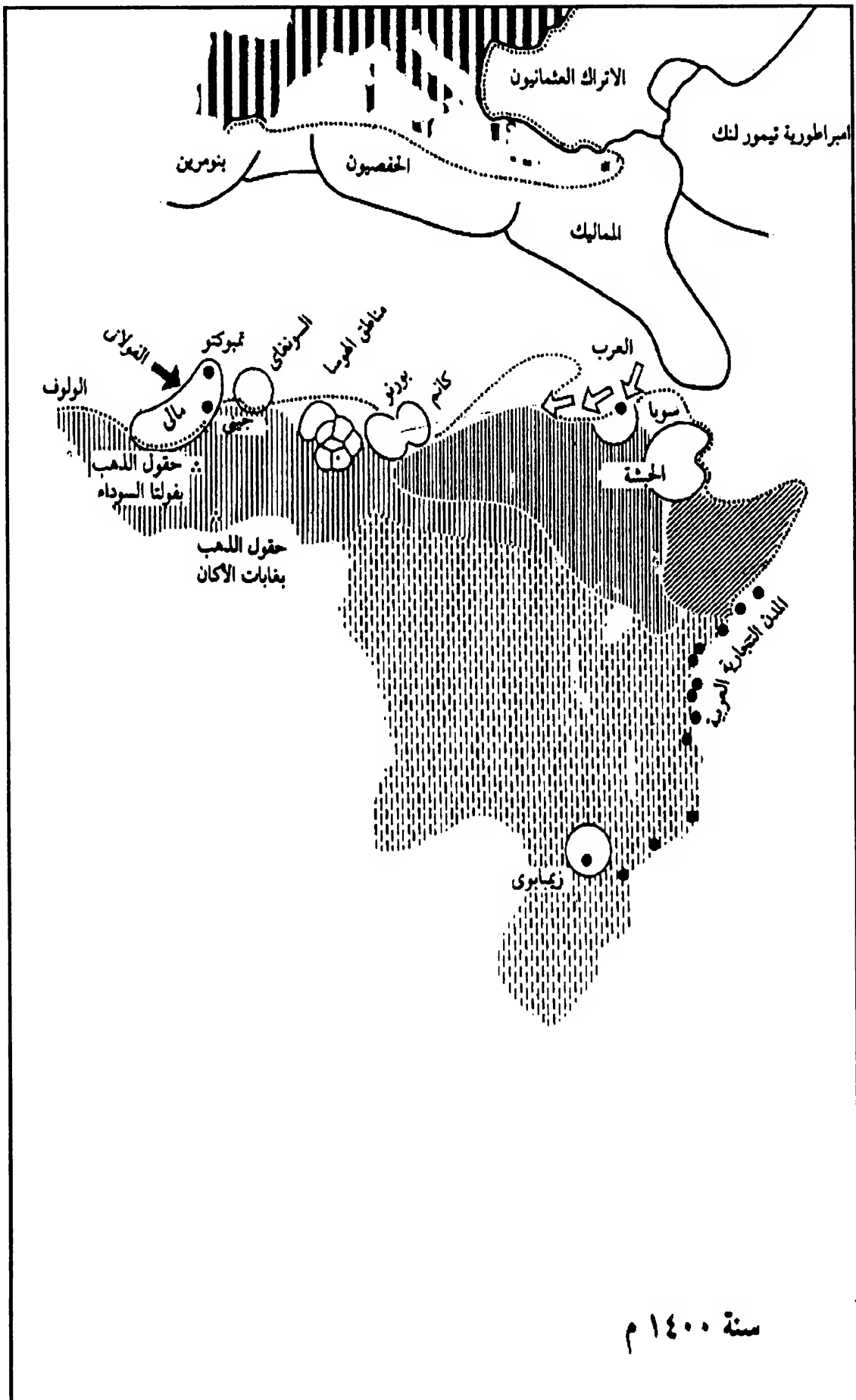


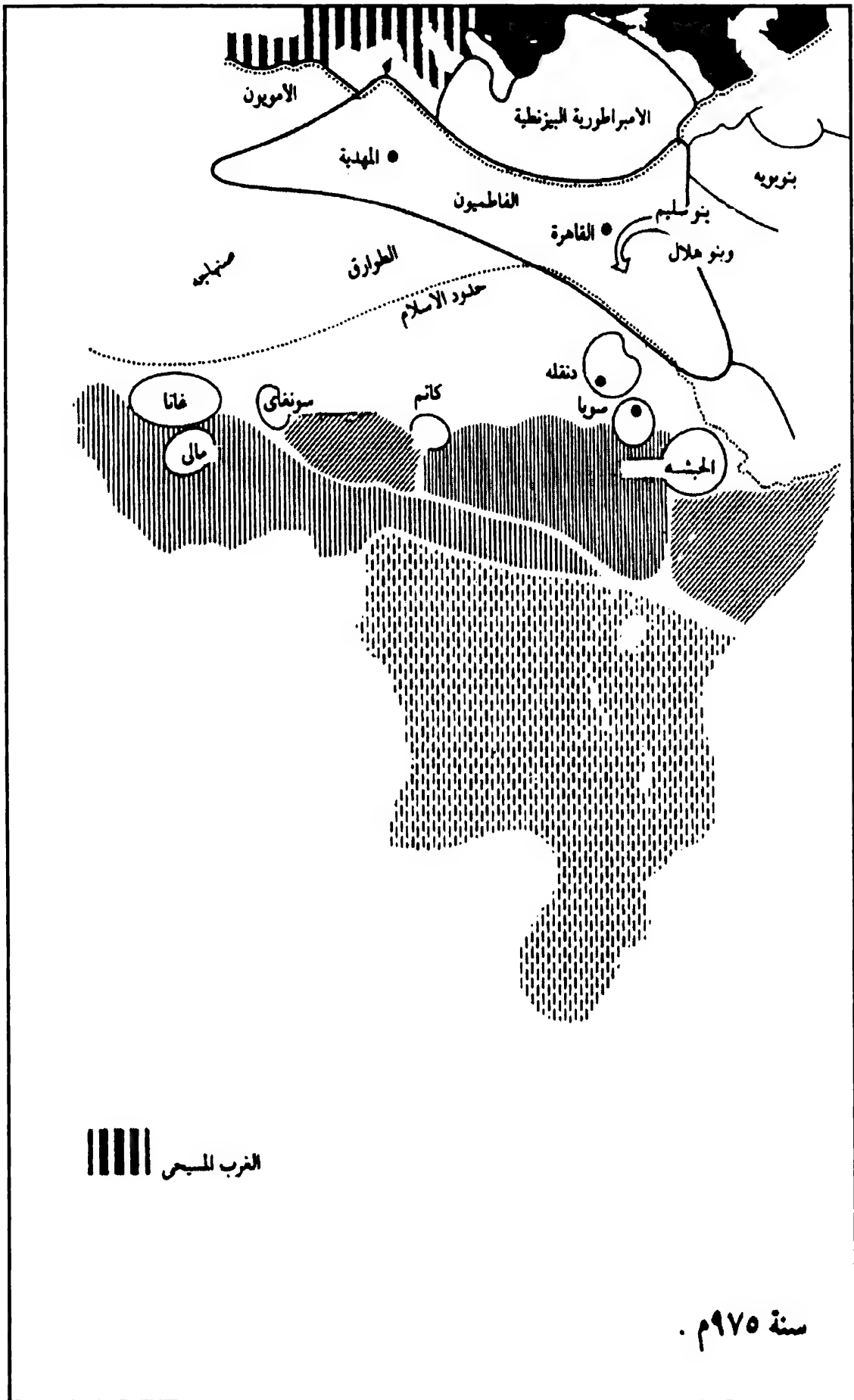




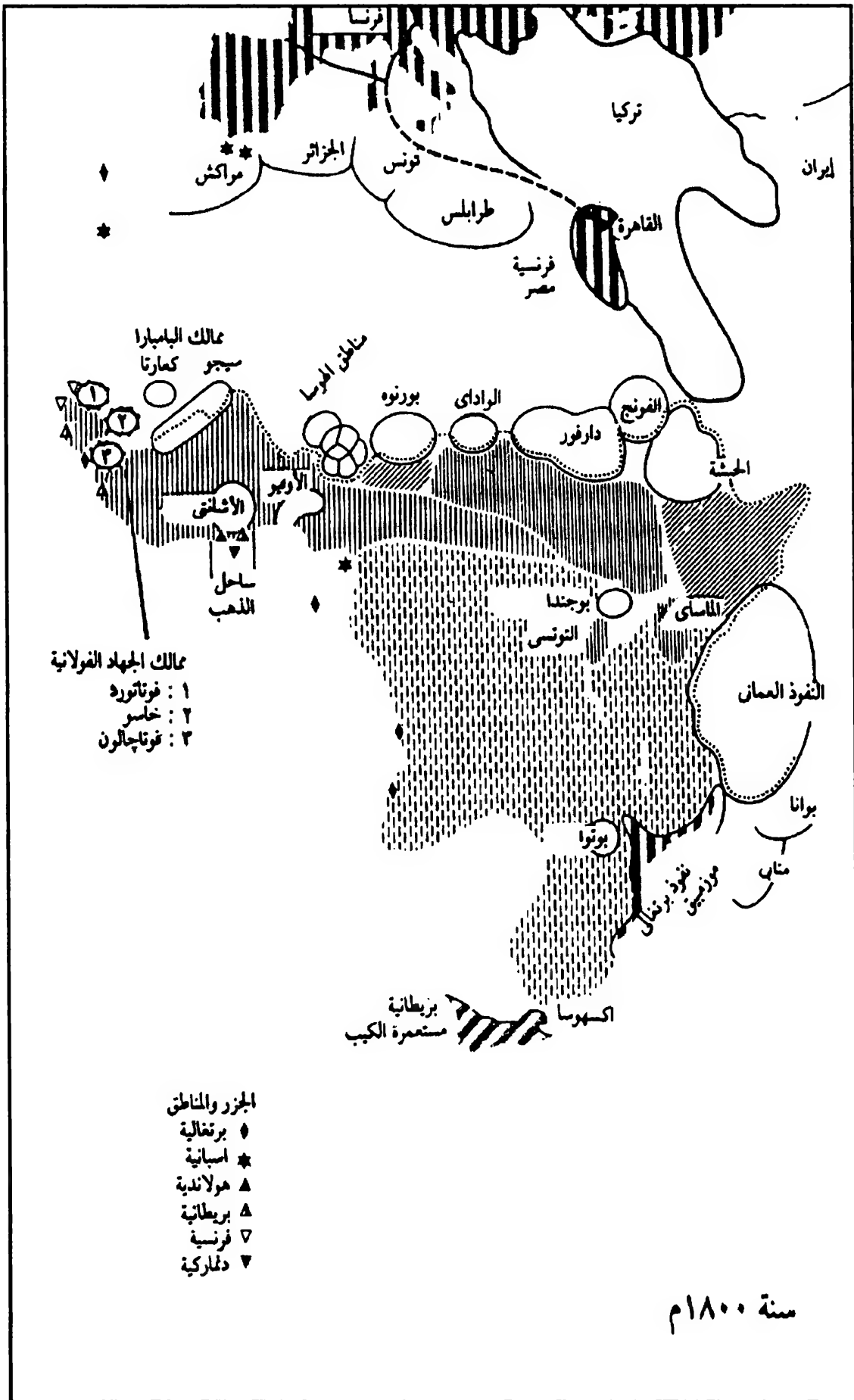




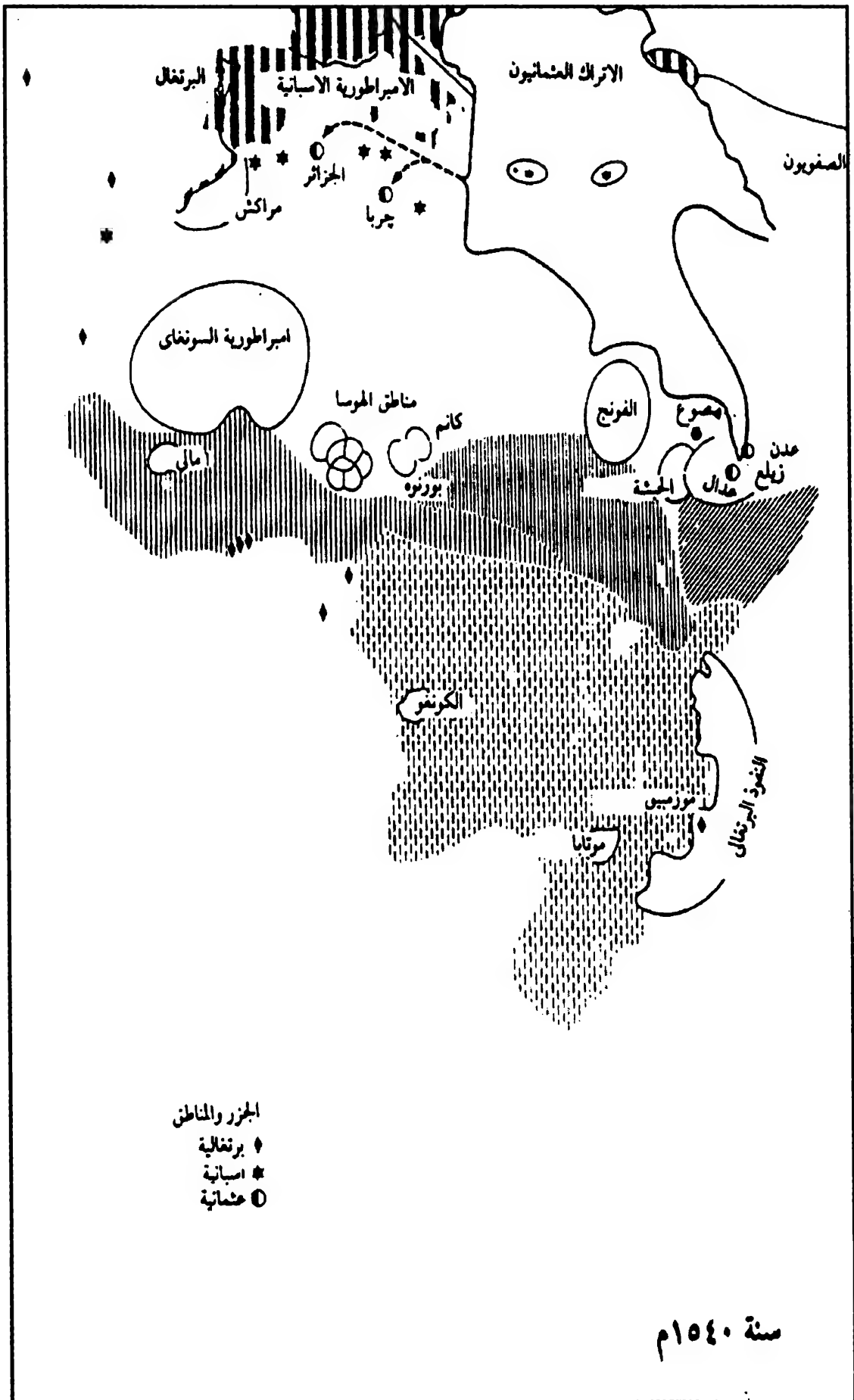






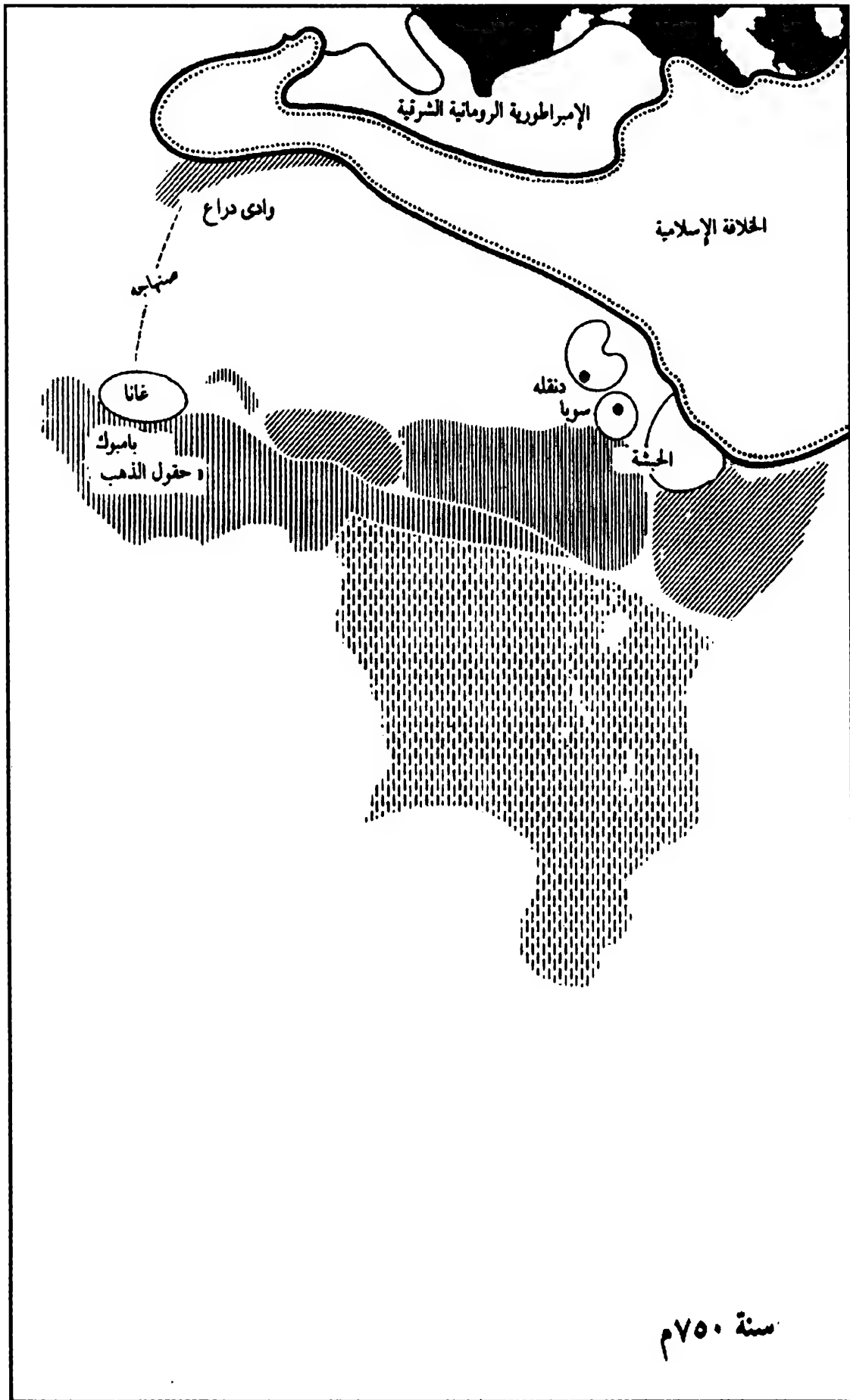


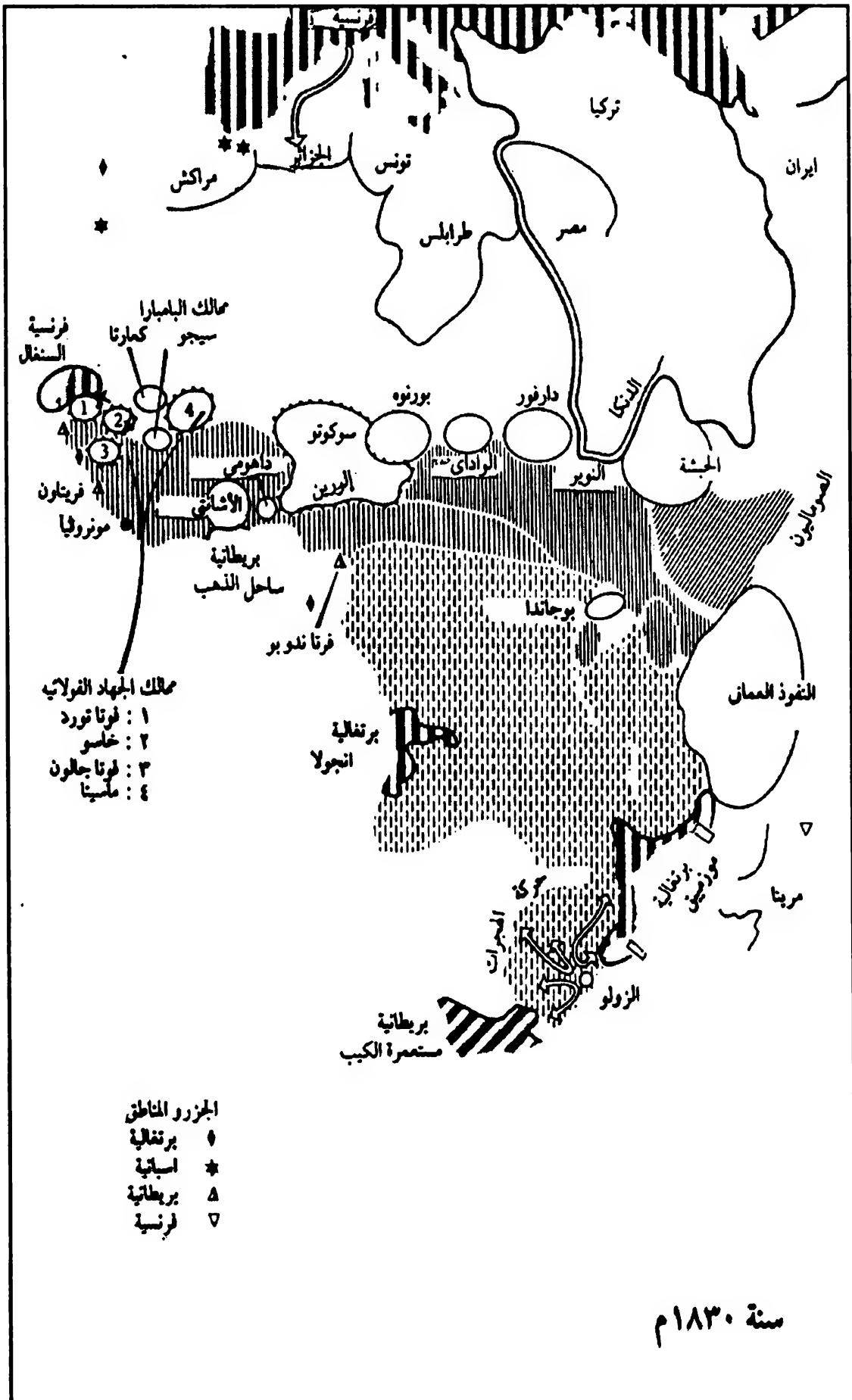


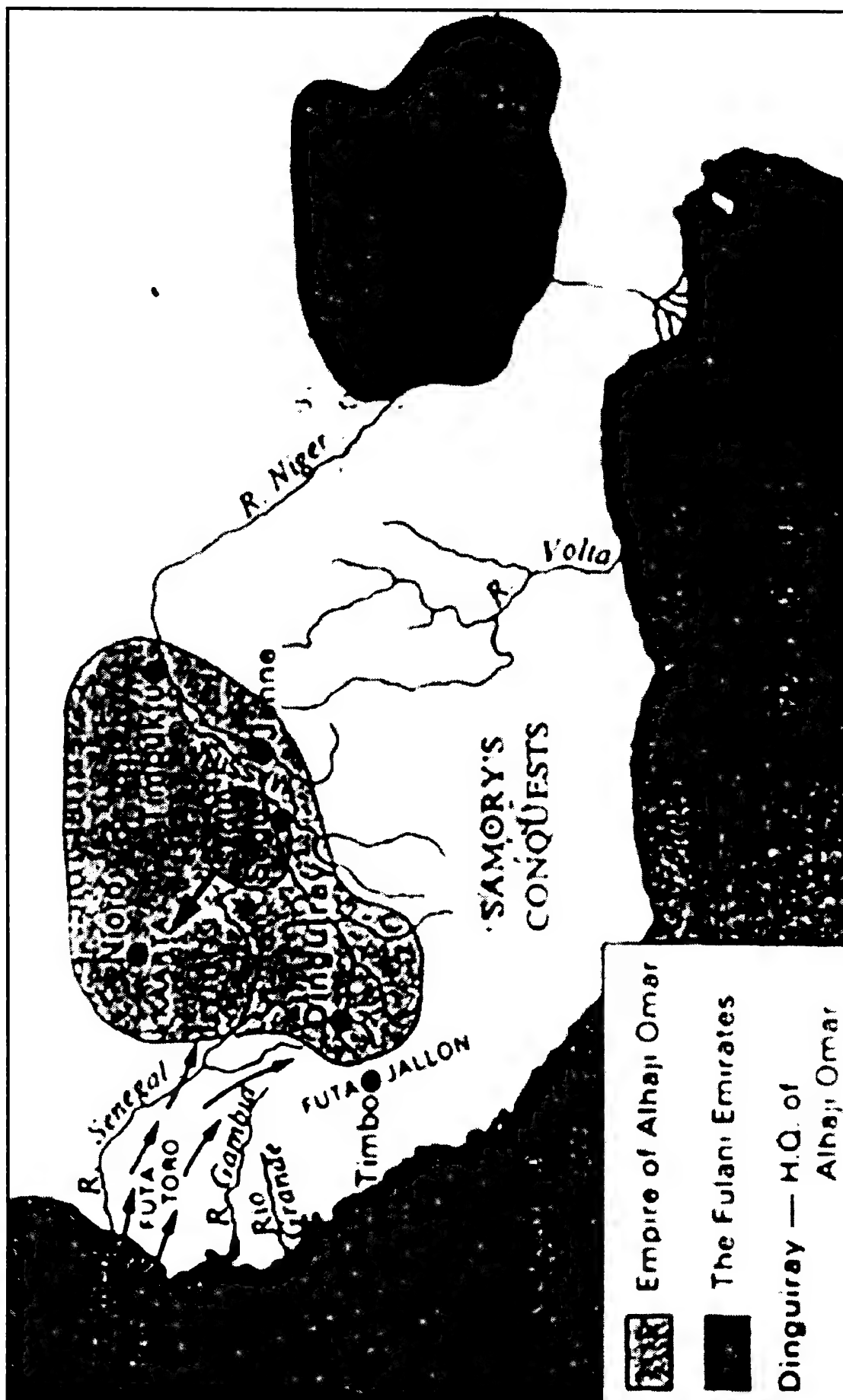


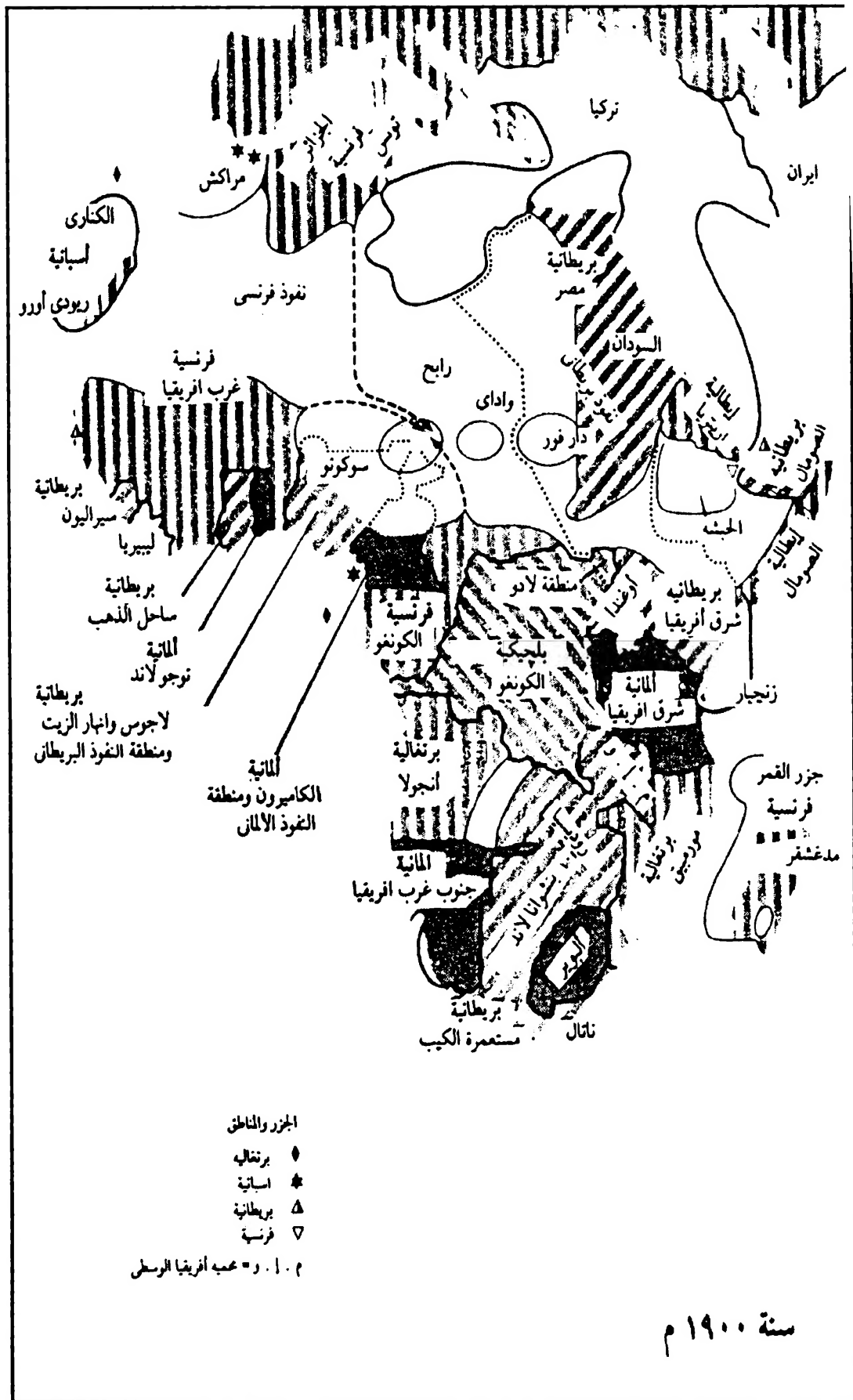


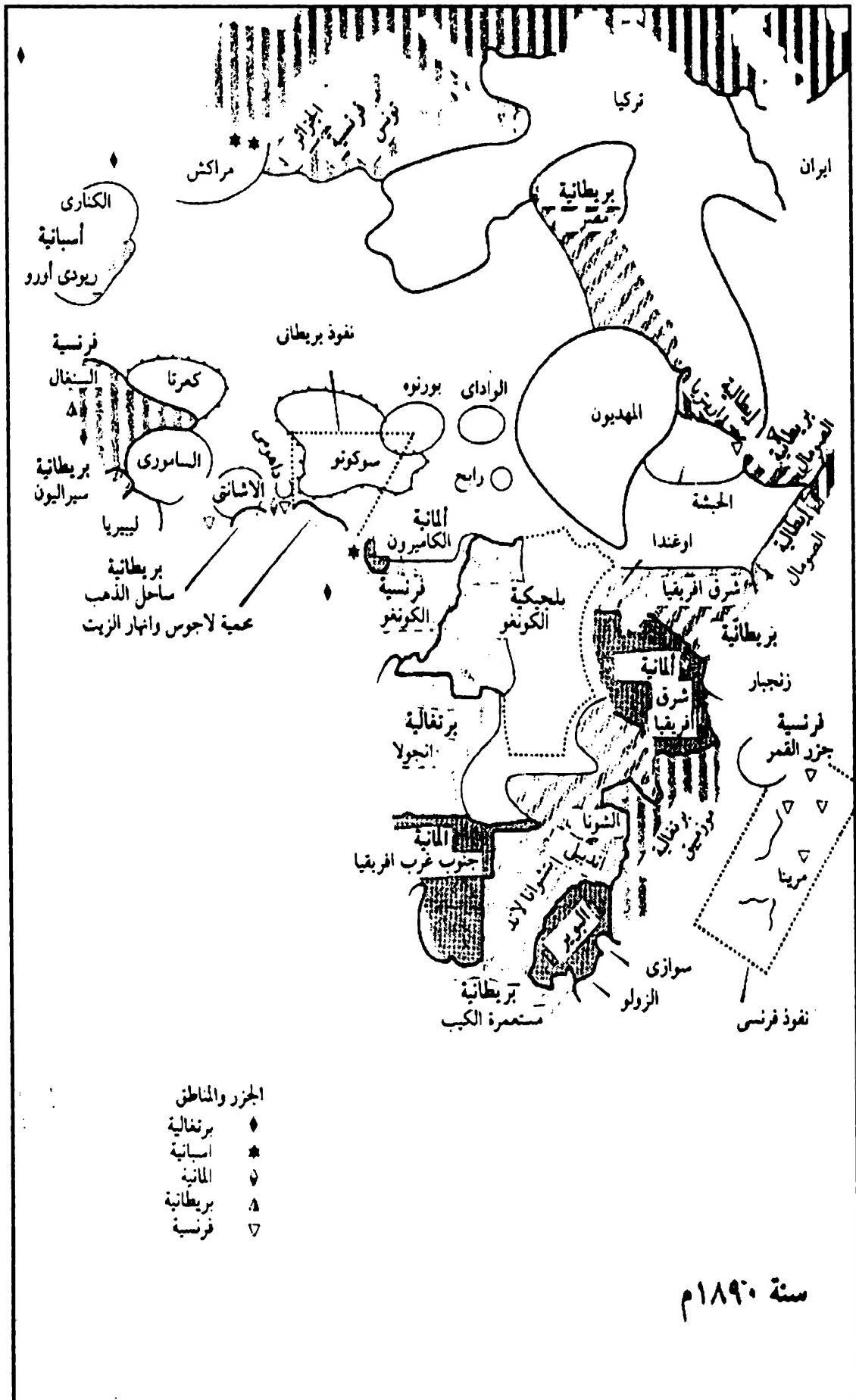












## الفهرس

- دارة جدى الصديق ..... ٥
- صورة الإنسان والأرض الحزام السودانى ..... ٩
- إبعاد المصريين عن السودان ..... ٥٨
- قانون المناطق المقفولة عام ١٩٢٢م ..... ٥٩
- مفهوم الإسلام السودانى ..... ٨٥
- الموروث الإسلامى الإفريقى فى الحزام السودانى ..... ٩٧
- مريسة فيتريت وورد أم ترد ..... ١٠٤
- المذهب المالكي ..... ١٢٥
- الطريقة التيجانية ..... ١٤٣
- الحزام السودانى.. المزاج السودانى ..... ١٥٥
- السلم الموسيقى الخماسى ..... ١٧٩
- آفاق الوحدة وإشكالية (الخلاف) ..... ٢١٣
- حركات الجهاد فى إطار حركات التحرير الإفريقية ..... ٢١٥
- إشكالية الخلاف ..... ٢٤٩
- السنغال (مشكلة الكازامانس) ..... ٢٥١
- مشكلة "الطوارق" فى (مالى والنيجر) ..... ٢٦٢
- المشكلة التشادية ..... ٢٦٧

- مشكلة (شمال جنوب) في نيجريا ..... ٢٧١
- إشكالية "الخلاف" رغم إمكانية "الوحدة" ..... ٢٧٩
- إمكانية (الوحدة) رغم إشكالية (الخلاف) ..... ٢٩٧